Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

MRS. MAURICE DUPRÉ

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

ANNÉE ET TOME V

PARIS
74, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 74
1900

LIBRARY
JUN 29 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

BL
3
R35
c.5

TABLE DES MATIÈRES

Voir les noms d'auteurs de livres analysés ou annoncés à l'index alphabétique.

Baudrillart (*Alfred*), *III*, *193*, *309*.
Beurlier (*Émile*), *I*, *344*; *II*, *1*.
Boudinhon (*A.*), *II*, *306*, *496*; *III*, *434*.
Cauchie (*A.*), *III*, *481*.
Chatelain (Émile). Fragments palimpsestes d'un lectionnaire mérovingien 193
Chavanne (*P*), *IV*, *332*, *385*.
Cochin (Henry). L'âge de Dante 1
Cumont (*Franz*), *I*, *435*; *II*, *289*, *408*.
Dottin (G.). Notes bibliographiques sur l'ancienne littérature chrétienne de l'Irlande 162
1. Canons et règles ecclésiastiques et monastiques 162
2. Liturgie 163
3. Martyrologes 163
4. Vies de Saints 163
5. Sermons et homélies 164
6. Gloses et commentaires sur la Bible 165
7. Prophéties et visions 165
8. Poèmes religieux 165
Dubois (*Amédée*), *IV*, *362*.
Duchesne (Louis). Sur l'origine de la liturgie gallicane 31
Voir I, *105*, *238*, *297*, *453*, *489* ; *II*, *193*; *III*, *25*.
Dufourcq (*Albert*), *IV*, *239*.
Fabre (*Paul*), *I*, *74*.
Fournier (*Paul*), *III*, *97*, *253*, ; *IV*, *37*, *52*.

Gathelot (Henri), II, 556.
Gay (Jules). Les diocèses de Calabre à l'époque byzantine, d'après un livre récent 233
Voir II, 481.
Gheyn (J. van den), IV, 1.
Guiraud (Jean), III, 55.
Hemmer (H.-M.). Chronique d'histoire de l'Église gallicane 270
— Chronique d'histoire ecclésiastique :
1. Moyen âge 463
2. Époque moderne 475
Voir I, 370, 534; II, 61, 97, 116, 345; III, 88, 188, 336; IV, 66, 353.
Houdan (Joseph), III, 184.
Index du cinquième volume 564
Jacobé (Jean), II, 164, 268, 433.
Joly (Gabriel), II, 385; III, 144.
Jordan (E.). Les promotions de cardinaux sous Urbain IV 322
Lataix (Jean), II, 164, 268, 433.
Lejay (Paul). Ancienne philologie chrétienne, 1896-1899 :
3. Premier et deuxième siècles 64
4. Apocryphes 67
5. Clément d'Alexandrie 69
6. Hippolyte 72
7. Origène 73.167
8. Saint Cyprien 170
9. Novatien 171
10. Anciennes traductions de la Bible 173
11. Les trois premiers siècles 179
12. Les empereurs du IVe siècle 187
13. Contemporains de la paix de l'Église :
A. Arnobe 191
B. Les Oracles sibyllins 191
C. Lactance 281

D. Eusèbe..... 284
14. Fondation et organisation des églises 286.452
15. Le concile de Nicée et l'arianisme..... 453
Voir I, 93, 196, 367; II, 91, 173, 277, 475; III, 71; IV, 84, 161, 288, 378.
LENAIN (Denys). Notes d'histoire de la théologie 552
I. Problème littéraire..... 553
LOISY (Alfred). Nouveau témoignage de Jean-Baptiste (*Jean*, III, 22-36)..... 128
— La Samaritaine (*Jean*, IV, 1-42)..... 335
— Le pain de vie (*Jean*, VI, 22-59)..... 416
— L'Esprit et la Chair (*Jean*, VI, 60-71)..... 482
— Notes sur la Genèse :
7. Ismaël (*Gen.*, XVI; XVII, 25-26; XXI, 1-20; XXV, 5-9, 12-17)... 261
— Un nouveau Dictionnaire biblique..... 534
Voir I, 29, 225, 335, 188, 287; II, 43, 141, 249, 398; III, 31, 167, 224, 385, 502; IV, 13, 140, 458, 481.
MARGIVAL (Henri). Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle : Introduction..... 9
Voir, I, 1, 159, 546; II, 17, 223, 525, 553; III, 117, 338, 508; IV, 123, 193, 310, 435, 514.
MESSIN (Georges). Littérature religieuse moderne.. 562
MICHEL (Charles). Religions des peuples classiques avant le christianisme :
1. Histoire générale des religions, et folklore 527
2. Bibliographie commune aux religions grecque et romaine..... 531
MORIN (Germain). Les nouveaux « Tractatus Origenis » et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illiberis 145
Voir I, 393; III, 10; IV, 97.
NOLHAC (Pierre de). III, 1.
PARGOIRE. III, 281, 456.
PERATE (André). I, 484.

Pisani (Paul). *I*, *201*.
Saltet (Louis), *I*, *383*.
Simon (Jacques). Chronique biblique :
3. Exégèse de l'Ancien Testament..... 75
4. Exégèse du Nouveau Testament..... 78
5. Histoire biblique..... 86
6. Religion d'Israël et théologie biblique... 94
— Chronique biblique :
1. Histoire de la littérature biblique ; publications diverses 367
2. Critique textuelle, éditions et traductions 373
3. Exégèse..... 381.457
4. Histoire biblique..... 458
Voir I, *554* ; *II*, *81*, *380*, *444*, *560* ; *III*, *82*, *379*, *467*, *553* ; *IV*, *166*, *270*, *463*, *563*.
Talmay (Henri), *I*, *486* ; *II*, *438*.
Thureau-Dangin (François), *I*, *147*, *102*.
Turmel (J). L'eschatologie à la fin du IVe siècle :
1. L'eschatologie origéniste. 97
2. La doctrine du salut de tous les chrétiens.. 200
3. Problèmes et solutions..... 289
— Histoire de l'interprétation de *I Tim. II*, *4*.... 385
— Le dogme du péché originel avant saint Augustin :
1. La croyance à la chute et au péché originel pendant les quatre premiers siècles... 503
Voir III, *289*, *407*, *533* ; *IV*, *217*, *289*, *444*, *537*.
Weymann (Carl), *I*, *58* ; *III*, *383*, *562* ; *IV*, *93*.
Wulf (Maurice De). Chronique d'histoire de la philosophie médiévale ; l'Etat actuel de la science :
1. Origines de l'étude historique de la philosophie médiévale..... 48
2. Ce qu'il faudrait faire..... 49
3. Ce qui a été fait 51
4. Conclusion ; la synthèse 59

L'AGE DE DANTE

Le grand poëte chrétien, celui que le moyen âge appelait par excellence *theologus*, me semble appartenir à l'histoire de l'Église catholique autant qu'à celle des Belles-Lettres. Aussi je ne pense pas avoir à m'excuser si je parle de Dante en cette religieuse et érudite Revue.

Quelle est la date de la naissance de Dante? Quel âge avait-il lorsqu'il écrivit la *Divine Comédie*? Quel âge avait-il lorsque la mort vint mettre fin aux amertumes de sa vie? Tous les lecteurs de Dante sentent combien il importe de pouvoir répondre à ces questions.

Les savants qui s'appliquent chaque jour avec un soin pieux et minutieux à commenter les œuvres de Dante et à nous faire connaître sa personne, ont le regret très vif de n'avoir pu découvrir aucun document certain, historique, sur la date de sa naissance. Assurément pourtant ils ont rassemblé une somme de probabilités assez grande pour que la question puisse paraître tranchée. Et d'ailleurs, il semblait que Dante l'eût tranchée lui-même dès les premiers mots de la *Divine Comédie*: car en l'an 1300, lorsqu'il se trouva dans la « forêt obscure », il était, nous dit-il, « au milieu du chemin » de sa vie. Ce « milieu » d'après la doctrine du moyen âge, et d'après Dante lui-même, est l'âge de trente-cinq ans. C'est un fait assez incontesté pour qu'il soit inutile de citer ici une fois de plus des textes et des raisons à l'appui. A cette première vraisemblance, les *Dantisti* en ont ajouté d'autres et j'avoue que leurs arguments sont très forts. Cependant ils reconnaissent eux-

mêmes que le moindre document matériel ferait bien mieux leur affaire. Un des plus distingués d'entre eux, M. Michele Scherillo l'avoue au début d'un livre récent : « Quelle émotion pour un érudit, si, en fouillant dans quelques archives florentines, il avait le bonheur de mettre la main sur l'acte de baptême de Dante ! Par malheur la chose est impossible, puisqu'à Florence on ne commença que le 4 novembre 1450 à tenir registre des baptêmes [1]. » Malgré ces regrets, aucun des critiques les plus avisés de Dante n'hésite ; ils s'arrêtent tous à ces mêmes conclusions : Dante est né en 1265 ; il avait donc 35 ans en 1300, et il est mort à Ravenne à 56 ans en 1321. Ces conclusions sont assises sur les raisonnements les plus sérieux. On en retrouvera le résumé dans l'admirable livre qu'a récemment publié le professeur Kraus [2].

Je n'ai pas la prétention de porter une nouvelle lumière en un point aussi étudié d'érudition dantesque ; cependant, comme en pareille matière, aucun renseignement ne doit être négligé, il me paraît à propos de poser une objection, et de faire du moins remarquer un passage de la correspondance de Pétrarque qui renverserait, si on l'admettait pour véridique, toutes les conclusions des érudits. Ce passage ne me semble pas avoir été jusqu'ici discuté par personne. Du moins il n'a pas frappé M. Scherillo et nulle mention n'en est faite dans l'excellent livre que je viens de citer. Le dernier historien de Dante, le professeur Kraus, ne l'a pas relevé non plus, bien qu'il ait eu la pensée de chercher des renseignements sur Dante dans la correspondance de Pétrarque.

Il me parait intéressant sans en vouloir tirer de consé-

1. Michele Scherillo. *Alcuni capitoli della Biografia di Dante*. Torino, Lœscher, 1896.

2. Franz Xaver Kraus. *Dante, sein Leben und sein Werk*. Berlin, 1896.

quences exagérées, d'apporter à la discussion ce nouvel élément.

« Il est, dit le professeur Kraus, un renseignement qui n'a pas jusqu'à présent attiré l'attention, et qui n'a qu'un intérêt général, puisque nous ne connaissons pas d'ailleurs la date de la naissance du père de Pétrarque : c'est que Dante était plus âgé que le père de Pétrarque »[1]. Pétrarque en effet nous l'a dit : *Cum avo patreque meo vixit, avo minor, patre autem natu major*[2]. Pétrarque a ajouté ensuite quelques détails qui établissent l'intimité de sa famille avec celle de Dante et qui donnent par cela même de la valeur à son affirmation. Remarquons tout de suite que, d'après la phrase citée, Dante devait être sensiblement plus âgé que le père de Pétrarque car celui-ci prend soin de dire : il était *plus âgé* que mon père et *plus jeune que mon grand-père*. Cela signifie suivant toute apparence que, dans les souvenirs de Pétrarque, Dante était d'un âge intermédiaire entre celui du père et celui du grand-père, qu'il avait donc, par exemple, dix ou quinze ans de plus que le père. Cette interprétation paraît incontestable.

Mais il faut aller plus loin. Ignorons-nous absolument, ainsi que le dit le professeur Kraus, l'âge de Ser Petracco, père de Pétrarque ? Si nous l'ignorons, c'est donc que son fils nous a trompés et s'est trompé lui-même, car il nous a appris presque formellement l'âge de Pétracco, et c'est justement là ce que je voudrais faire observer.

Le document sur lequel j'appelle la discussion est la lettre 2 du livre X des *Seniles*. Elle est adressée à Guido Sette, archevêque de Gênes, l'ami et camarade d'enfance de Pétrarque. Tous les Pétrarquisants la connaissent et l'apprécient pour la copieuse information qu'elle apporte sur l'enfance et la jeunesse de Pétrarque. C'est dans cette

1. *Loc. cit.*, p. 27. N.
2. *Ép. fam.*, XXI, 15. — Lettre à Boccace.

lettre qu'il raconte la première visite qu'il fit à Vaucluse dans son enfance, ne songeant guère alors que la poétique vallée serait un jour son refuge et son séjour de prédilection. Je ne dirai point les détails de ce charmant récit ; je rappellerai seulement les circonstances de la visite à Vaucluse, car cela seul importe à ma discussion : or donc, dans le temps où ils vivaient à Carpentras et y étudiaient la grammaire, Pétrarque et son ami Guido Sette furent conduits en promenade à Vaucluse par le père de Pétrarque et l'oncle de Guido. Il est admis de tout le monde, sans qu'il soit nécessaire que j'en donne de nouveau les raisons, que Pétrarque séjourna à Carpentras de 1315 à 1319. C'est donc entre ces deux dates extrêmes qu'il faut placer la promenade à Vaucluse.

Dans le récit de cette promenade Pétrarque nous donne le seul renseignement que nous possédions sur l'âge de son père : *Parens meus*, dit-il, *patruusque simul tuus, qui ea ferme tunc aetate erant, qua nunc sumus*[1]. Donc le père de Pétrarque, lors de la promenade à Vaucluse, entre 1315 et 1319, avait *à peu près* le même âge qu'avait son fils lorsqu'il écrivait la lettre *Sen.* X, 2. Or Pétrarque avait à ce moment soixante-trois ans au moins. En effet, la lettre *Sen.* X, 2, date au plus tôt de l'été 1367, et peut y être un peu postérieure. Les preuves en sont nombreuses. J'en citerai deux : 1° Pétrarque parle dans sa lettre du retour d'Urbain V à Rome comme d'un évènement récent (*nuper abiit*). On sait que le pape quitta la France le 19 mai 1367 ; — 2° Pétrarque fait allusion à une lettre *sur son âge*, qui est très probablement la lettre écrite à Boccace le jour même où il eut soixante-trois ans accomplis, le 20 juillet 1367[2]. Il dit encore qu'il a écrit cette lettre récemment (*nuper*).

1. *Ep. Sen.*, X, 2. Basileæ per Henrichum Petri. MDLIII, p. 961
2. *Ep. Sen.* VIII, 8.

La lettre *Sen.* X, 2, est donc postérieure certainement à mai et probablement à juillet 1367. Pétrarque avait soixante-trois ans ou à peu près lorsqu'il l'écrivait.

Il en résulte que, si l'on doit prendre littéralement l'affirmation de Pétrarque, son père avait atteint l'âge de soixante-trois ans entre 1315 et 1319 ; il était donc né entre 1251 et 1256. J'ajoute que si Dante était âgé de dix ans au moins de plus que Petracco, comme le premier texte amènerait à le conclure, Dante serait né entre 1241 et 1246 ; Il aurait donc eu, en 1300, de cinquante-quatre à cinquante-neuf ans et non trente-cinq ans, et il serait mort en 1321 à l'âge de soixante-quinze à quatre-vingts ans, et non cinquante-six ans. Telle est la conclusion extrême à laquelle nous amènerait la comparaison littéreuse des deux textes de Pétrarque.

Ce calcul, dès l'abord, paraîtra trop rigoureux, je m'empresse de le dire. En effet, Pétrarque ne dit pas que son père avait, lors de la visite à Vaucluse *exactement* le même âge que lui-même lorsqu'il écrivait à Guido Sette. Il dit : *ferme*, « environ », et il n'est que trop naturel de tenir compte de la restriction. Il a voulu représenter au lecteur, ce me semble, que son père avait, comme on dit, une *soixantaine* d'années. Tel était son souvenir. Cela peut ouvrir une marge de quelques années. Mais, s'il est vrai que nos souvenirs d'enfance ne nous donnent pas de précisions absolues, ils nous laissent au moins toujours une impression exacte et fidèle. L'impression de Pétrarque fut assurément que son père était *vieux* lorsqu'il le mena à Vaucluse, ainsi qu'il se sentait *vieux* lui-même lorsqu'il écrivait le récit de la promenade. Mettez qu'il ait erré d'une dizaine d'années, c'est déjà beaucoup ; alors qu'il s'agissait de son propre père, remarquez-le, l'erreur est déjà notable. Il n'en resterait pas moins que Dante, s'il était vraiment l'aîné de Petracco, était né bien des années avant la date admise, 1265.

Ou bien alors il faudrait admettre que Pétrarque s'est trompé lorsqu'il a dit que Dante était l'aîné de son père! Or une pareille imprécision dans ses souvenirs paraît bien extraordinaire, puisque, comme nous le savons, il avait pris comme point de comparaison pour fixer l'âge de Dante, l'âge de son grand-père en même temps que celui de son père. On avouera qu'il y aurait là une oblitération de mémoire bien rare et bien singulière. Dira-t-on que les dates de Pétrarque ne sont pas toujours d'une grande sûreté et que sa correspondance renferme des erreurs matérielles qui éprouvent parfois la patience de ses chronologistes? Je le sais ; mais je crois pouvoir dire, avec une expérience déjà assez longue de la chronologie pétrarquesque, que l'erreur sur l'âge de Dante, s'il faut la reconnaître, dépassera en énormité toutes celles que nous avons pu précédemment constater.

Ajoutez à cela que la lettre *Sen.*, X, 2, est tout justement une lettre chronologique, si je puis dire, une lettre où Pétrarque raconte méthodiquement et par années les circonstances principales de sa vie depuis son enfance. Elle nous donne donc, par les erreurs mêmes qu'elle contient, la mesure et, en quelque sorte, le type des inexactitudes qui sont familières à Pétrarque. On peut les examiner et l'on verra qu'elles portent sur une ou deux années tout au plus. Et il est remarquable que le texte chronologique qui nous occupe, se rencontre justement dans cette lettre, où l'esprit de Pétrarque était naturellement amené à établir au moins largement sa chronologie personnelle.

Mais renonçons pourtant, si l'on veut, à toute précision dans les souvenirs de Pétrarque, et tenons-nous-en, comme je le disais tout à l'heure à rechercher ses *impressions*. On ne niera pas deux choses :

1° Il avait cette *impression* que lorsque son père le conduisit à Vaucluse, son père était un *vieillard*.

2° Il avait cette *impression* que Dante était plus âgé,

était comme on dit, d'une *autre génération* que Petracco, ce *vieillard*. Il le croyait pourtant plus jeune que son grand-père, et j'ajouterai que Pétrarque n'était nullement insensible à ses souvenirs de famille, comme nous le savons par ce qu'il a dit de son arrière-grand-père le pieux et vertueux Ser Garzo.

En réduisant donc au minimum la valeur de l'affirmation de Pétrarque, il est du moins certain qu'un doute surgit sur l'âge de Dante : assurément Pétrarque le pensait plus vieux que ne l'admet avec unanimité la critique moderne.

Le problème semble difficile à résoudre. On songera sans doute à rechercher si le passage de la *Sen.* X, 2, sur la visite à Vaucluse n'est pas une interpolation. La recherche de l'interpolation est une nécessité de la critique des lettres de Pétrarque, Il lui arrivait de s'interpoler lui-même et d'ajouter une phrase, une page et plus même à une lettre ancienne, sans se soucier de nous « préparer des tourments ». Il a passé sa vie, on le sait, à corriger et retoucher ses œuvres. On voudra donc supposer qu'il avait pu glisser dans la lettre à Guido Sette, pour la *corser* comme on dit vulgairement, un récit de la visite à Vaucluse écrit antérieurement, et sans prendre soin de corriger ce qui pouvait créer une confusion. Il se peut. Mais encore faudrait-il le démontrer. Et cela semble malaisé. J'ai beau lire et relire la lettre, le passage en question me semble bien difficile à en détacher, et il me paraît, au contraire, en faire partie logique et intégrante. S'il y a interpolation, il faut avouer qu'elle est bien dissimulée.

Je ne nie pas pourtant que l'erreur de Pétrarque soit possible. Le professeur Kraus, auquel je me suis permis de soumettre mes doutes, la croit certaine. « Les raisons, m'écrit-il, qui m'induisent à regarder l'an 1265 comme celui de la naissance de Dante sont si fortes que je suis

porté à supposer à notre Pétrarque un oubli ou une confusion. » Et le professeur ajoute : « Il faudra cependant continuer les recherches ». Je le crois aussi, et c'est pourquoi, sans rien trancher ni rien affirmer, il m'a paru nécessaire de poser la question aux érudits.

Rien n'est indifférent en effet de ce qui touche l' « *altissimo poeta* ».

HENRY COCHIN.

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE

INTRODUCTION [1]

L'œuvre de Richard Simon n'a pas seulement contre elle quelques-uns des plus éloquents anathèmes qui aient été entendues dans notre langue. Ce n'est même pas assez qu'une défiance persistante se soit attachée au nom du hardi chercheur, soit parmi les esprits timides qui ne peuvent concevoir une certaine liberté de spéculation religieuse sans y associer l'idée des pires dérèglements, soit encore parmi des esprits rigoureux qui n'admettent pas qu'on ait contre soi l'autorité dans des matières où l'autorité, leur semble-t-il, doit avoir le dernier mot. Il faut bien en convenir : trop de grec et trop d'hébreu nuisent à ces savants ouvrages, d'autant qu'on y chercherait en vain, comme dans les travaux d'érudition du XVIe siècle, ces digressions humoristiques, ces éclats de gaîté ou ces virulentes incartades qui révèlent parfois si curieusement la personnalité de l'auteur. Et le bel avantage encore pour « le père de la critique » d'avoir suscité après lui cette immense production d'écrits, sous lesquels, depuis lors, en Allemagne et en Angleterre, ainsi qu'en France, plient de plus en plus les rayons de nos bibliothèques! Si l'on ne va pas à la postérité « avec tant de volumes », comment ne risquerait-on pas de la décourager, quand on laisse après soi une si encombrante lignée de contradic-

1. Nos lecteurs seront heureux de lire cette introduction mise par M. Margival en tête de son ouvrage sur R. Simon. Il vient de paraître à 100 exemplaires chez Maillet, libraire, 119, rue de la Pompe, Paris. — N. de la Réd.

teurs ou de disciples? Et quel lecteur, même le plus intrépide, voyant reculer le terme de cette longue enquête qui, depuis plus de deux siècles, se poursuit sur la Bible ne serait tenté, en ne les lisant pas, de se venger de ces *Histoires critiques* qui l'ont si malencontreusement ouverte?

Et cependant en dépit, à moins que ce ne soit peut-être à cause de ces raisons mêmes, quelques-uns sans doute n'estimeront pas un tel sujet trop indigne d'attirer et de retenir la curiosité. Aussi bien les persécutions dont l'aventureux critique fut toute sa vie la victime, comme aussi la haute probité scientifique de son œuvre, et même enfin l'immensité de la littérature qu'il a provoquée ne sont pas, au moins pour tout le monde, des motifs de laisser tomber dans l'oubli le nom de R. Simon. Si l'on ajoute qu'une partie notable de l'œuvre de Bossuet ne peut pas ne pas recevoir de cette étude une utile lumière, si l'on se rend compte encore de l'intérêt non moins actuel que donne aux travaux du vieil exégète le développement récent des sciences bibliques, on ne croira pas, en étudiant à la fin d'un siècle de critique, l'origine même de la critique biblique, égarer trop son attention. Peut-être après cela néanmoins certains seront-ils tentés de renvoyer aux érudits cette épineuse matière. Qu'ils veuillent considérer un instant quelle place occupe l'œuvre de R. Simon dans notre histoire religieuse et littéraire, ce qui l'a précédé, dans quel milieu elle a paru, quelles conséquences plus ou moins immédiates elle a emportées : ils jugeront ensuite s'il est dans tout notre passé scientifique beaucoup de sujets d'un intérêt plus captivant et aussi plus général.

I

Que la critique biblique soit née en France avec R. Simon, c'est ce que tout le monde accepte aujourd'hui

comme une vérité banale, et c'est pourtant ce qui semblerait fait pour exciter la plus vive surprise. Qu'on y réfléchisse en effet. S'il est un pays où la science de l'Écriture eût des chances de voir le jour, ce pouvait bien être telle contrée de l'Europe que l'on voudra, ce n'était pas assurément la France.

Nul n'ignore, par exemple, de quelle curiosité ardente et passionnée la Bible fut l'objet dans toutes les classes de la société anglaise, depuis le jour où Cranmer en répandit partout la fruste, mais énergique, traduction. A dater de cette année 1536, l'Angleterre devient par excellence on peut le dire, le pays biblique. Ce ne sont pas seulement les rudes *yeomen*, c'est le *mob* turbulent des villes et des faubourgs qui subit avec docilité l'ascendant de la puissante théologie hébraïque. Quand le sceptique Blount leur dit en face : « Nos gens ne tiennent plus au christianisme que par les œufs de Pâques et les oies grasses de Noël », personne qui ne s'amuse du trait d'*humour*, mais qui, se rendant au prêche, ne serre en même temps avec componction sa Bible sous son bras. Quant aux esprits cultivés, pour devenir les ardents et opiniâtres disciples du *Livre*, ils n'ont besoin ni d'être de pieux orthodoxes, de zélés défenseurs de la révélation, comme Clarke, Boyle ou Newton ; ni même de joindre au tour d'imagination des mystiques l'austérité morale des ascètes, comme un Milton ou un Bunyan. Que ce soient de discrets et prudents philosophes, habiles à tourner les questions épineuses, empressés à fuir les controverses irritantes, comme Locke et ses amis, les partisans du Christianisme raisonnable ; que ce soient encore de ces hardis déistes qui ont si profondément imprégné de leur esprit l'Allemagne de Frédéric II et de Lessing aussi bien que la France de Voltaire et de Diderot ; que ce soient même enfin, comme Swift ou Warburton, des gens d'Église se donnant le plaisir raffiné de miner secrètement l'édifice dont on les croit le plus ferme soutien, il

n'en est pas un parmi eux qui, non content de régler une fois ses comptes avec la Bible, n'en fasse visiblement la suprême affaire de sa vie, en même temps que la plus diligente de ses études. Et cependant, on aura beau tordre et presser pamphets ou apologies, plaidoyers pour ou contre les prophéties et les miracles, discussions incroyablement minutieuses de tous les préceptes mosaïques ou évangéliques, on n'en extraira pas le moindre atome de cette science si différente de leur théologie ou de leur morale, et qui s'appelle la critique biblique.

On sait de même si, en Allemagne, depuis les jours de Luther, aucun livre fut plus passionnément lu et médité que l'Écriture. Ce n'est pas seulement la vie religieuse du peuple allemand, c'est son tour d'imagination et sa littérature, c'est, mieux encore, sa langue même que modifia soudain la Bible du moine réformateur, lorsque selon le mot de Heine « ébranlant les vieux arceaux gothiques, sa voix fit fuir les corbeaux de la cathédrale de Worms ». Dès lors, c'est de la Bible que s'inspirera pendant deux siècles le meilleur de la poésie allemande, ces lieds religieux qui laisseront une impression si ineffaçable sur l'âme populaire; c'est vers la Bible que convergeront les opiniâtres efforts de ses savants; et c'est encore de l'influence de la Bible que porteront plus tard témoignage quelques-unes des œuvres les plus caractéristiques de son génie. Est-ce la littérature d'Israël, est-ce la littérature de l'Allemagne qu'on a tenté de définir quand on a opposé le vague et ardent idéalisme du génie biblique au rationalisme scientifique de l'esprit grec? Et cependant, si l'Allemagne peut aujourd'hui se faire honneur de la plus large part de contribution à l'immense travail de la critique, ce n'est pas chez elle, tout le monde en est d'accord, une science indigène. Elle n'a fait que suivre infatigablement une voie que d'autres lui avaient tracée.

Il n'est pas jusqu'à l'Italie où rien n'eût paru plus légi-

time et plus naturel que l'éclosion du génie critique. La renaissance de l'exégèse n'était-elle pas à attendre du pays qui avait le plus fait pour le réveil de la pensée dans les ordres les plus divers? Qu'on ne croie pas aussi bien que la Bible y fut un livre rigoureusement scellé par le pouvoir spirituel, ni même par la dédaigneuse indifférence des politiques ou des lettrés. Qu'on ne s'imagine pas surtout, parce qu'il a plu à tel cardinal de l'école de Machiavel de lancer aux chercheurs désintéressés, en même temps qu'aux croyants convaincus, l'insolent défi de sa fameuse maxime : *Mundus vult decipi, ergo decipiatur*, que le grand nombre, aussi parfaitement désabusé, n'ait jamais pu tenir une exégèse sérieuse ou simplement sincère que pour la plus naïve des illusions. De même que le rationalisme exégétique n'a eu nulle part de plus hardis représentants que Celio et Fauste Socin, de même que le rabbinisme moderne n'a pas eu de plus minutieux investigateur que Léon de Modène, il n'est pas, parmi les exégètes catholiques, au témoignage de R. Simon lui-même, de nom plus autorisé que celui de Sixte de Sienne. Et, si les idées hébraïques sur Dieu et sur l'âme n'ont été nulle part approfondies comme dans l'école de Padoue, au temps de Pomponace, nul n'a mieux connu la tradition exégétique que ce type accompli des cardinaux lettrés, l'Italien Sadolet.

Quelle fut en France, au contraire, l'incuriosité générale des esprits pour l'étude de la Bible, c'est ce qu'il est à peine possible d'exagérer. Dans cette terre bénie de la scolastique, ce n'est pas en effet l'exégèse qu'il faut s'attendre à voir fleurir. Sortis des bancs de l'Université de Paris, docteurs, savants, moralistes en emporteront peut-être une dialectique, une méthode, un certain esprit ; ils n'y auront pas puisé la seule chose qu'on n'y ait jamais enseignée, la science de l'Écriture étudiée pour elle-même et en elle-même. Aussi, s'il y a une littérature à qui la Bible soit

étrangère, il faut l'avouer, c'est la nôtre. Ce qu'on trouve de souvenirs bibliques dans nos chefs-d'œuvres depuis Jean de Meung jusqu'à Rabelais, c'est peut-être quelque facétie sur la pomme et le serpent, ou le nom hébreu de la bouteille oraculaire, la divine Baebuc. Il y a bien nombre de textes de saint Paul dans ce chef-d'œuvre de spéculation abstraite et métaphysique qu'est l'*Institution chrétienne* de Calvin, mais qui ne sait que c'est là beaucoup moins affaire d'exégèse que de théologie, pour ne pas dire de scolastique? L'immense majorité est de l'avis de Montaigne : il est ridicule de voir tracasser par un courtaud de boutique « le saint livre des mystères de notre créance », et ce que tous les bons esprits considèrent après lui comme le type idéal de la vie religieuse, la véritable Cité de Dieu sur la terre, c'est cette île de Dioscoride, dont le peuple, selon les *Essais*, fréquente assidument les églises, observe avec rigueur les jeûnes et les fêtes, paye exactement la dîme au clergé, mais de la religion qu'il suit avec tant de fidélité, n'entend pas seulement le premier mot. Que ce soit là entendre comme il faut le respect des Saintes Lettres, à la bonne heure, et nous voulons bien, malgré son inquiétant sourire, nous en rapporter là-dessus aux protestations de Montaigne; mais qu'un tel état d'esprit ait précédé immédiatement parmi nous le soudain éveil de la science biblique, c'est ce qui ne saurait assez causer d'étonnement.

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas précisément parce qu'il lui manqua toujours en France d'être un livre populaire, que la Bible a pu, beaucoup plus tôt que partout ailleurs, devenir objet de spéculation savante? N'est-ce pas parce que l'exégèse n'était jamais sortie des écoles, et que le vulgaire n'en avait connu que les applications morales ou mieux encore les parodies burlesques, qu'elle a pu d'emblée se faire si hardiment scientifique, sans verser comme ici dans le sarcasme, ni tomber comme là dans un vague

moralisme? N'est-ce pas enfin parce qu'elle était plus libre qu'ailleurs de préoccupations théologiques, que l'étude de l'Écriture a pu se constituer comme une science autonome et poser ses audacieuses questions? Rien n'est plus juste assurément et il faut bien reconnaître que l'œuvre critique de R. Simon n'aurait jamais pu se concevoir et s'élaborer sans un ensemble de circonstances qui la préparèrent, Mais qui ne voit en même temps que, pour profiter de certaines dispositions de l'esprit public, l'œuvre du savant initiateur n'en fut pas moins une création personnelle, empreinte de ce genre d'individualité si marquée qui caractérise les découvertes du génie? Certains éléments de critique existaient épars et confus : les beaux travaux de Maldonat et de Bonfrère, les recherches d'André Maès et de Louis Cappel sont là pour en témoigner. C'est R. Simon qui les a organisés, animés d'une vie supérieure, élevés à la plus haute puissance démonstrative et scientifique. Ainsi, il s'est trouvé doter la France d'une forme originale d'activité scientifique qui, on peut bien le dire, n'y aurait jamais brillé sans lui. De tous les adversaires, au surplus, que lui a suscités son entreprise, nul n'en a contesté la nouveauté. Peut-être même, est-ce le seul mérite que lui ait jamais reconnu Bossuet : on devine si c'était à son avantage.

Les historiens de notre littérature ont regretté plus d'une fois que la Bible n'ait pas exercé sur l'ensemble de nos chefs-d'œuvre ce genre d'austère et noble influence qu'il est si facile de constater chez les nations voisines. Il est sûr, en effet, qu'une certaine gravité majestueuse fait quelque peu défaut à beaucoup de nos plus grands écrivains. Doués de tout ce qui peut faire le charme de la vie mondaine, ils n'ont peut-être pas également ce qu'il faut pour rivaliser avec de hauts et purs esprits dans l'austère contemplation du Dieu biblique « régnant solitaire sur la conscience et sur la nature ». Armés de l'esprit d'ana-

lyse le plus aigu et le plus subtil qui fut jamais, il leur manque en général le vaste regard synthétique qui découvre à quelques-uns la suite de la religion et l'enchaînement des empires. Si c'est la lecture assidue de la Bible qui pouvait leur donner ce sens trop souvent absent, corriger leur légèreté, tempérer leurs facultés d'analyse, déplorons qu'ils ne se soient pas rendus plus familiers avec la Genèse et les prophètes. Mais peut-être sera-t-il permis de penser que d'avoir créé de toutes pièces la science de la critique biblique, ce n'est pas à tant de désavantages une méprisable compensation. Si l'on songe que cette science, après deux siècles, se trouve être la plus féconde de toutes les formes de la spéculation scientifique en quelque ordre que ce soit, et que, de toutes les branches des connaissances humaines, il n'en est aucune qui puisse rivaliser pour le nombre et l'importance des productions avec l'humble genre de recherches institué par l'exégète français, on hésitera peut-être à traiter d'aussi haut que Bossuet et à supprimer d'un trait dans notre histoire littéraire ce qu'il appelait dédaigneusement les *minuties* et les *chicanes* de la critique.

II

Si l'on compare l'œuvre de R. Simon, non plus seulement avec ce qui la précède, mais avec ce qui l'entoure et en constitue en quelque manière le cadre historique, on n'est pas frappé d'un moins surprenant contraste. Il n'est pas un seul ouvrage, fûssent-ce les premiers écrits de Montesquieu ou de Voltaire, qui tranche davantage sur la littérature religieuse du XVIIe siècle.

Qu'on n'aille pas croire toutefois qu'en sa qualité de critique, R. Simon soit, comme par définition, l'antagoniste d'une littérature fondée essentiellement sur l'idée

de tradition. Les Histoires critiques n'ont en réalité rien de révolutionnaire. C'est l'auteur lui-même qui ne cesse de le déclarer. « La critique, dit-il, a pour objet d'édifier, et non pas de détruire ». Loin d'attaquer la tradition, il reproche même aux théologiens de son temps de ne pas assez la respecter. Ils n'en donnent, en effet, selon lui, une idée ni assez haute ni assez large. Pour eux, la tradition, c'est l'enseignement des maîtres contemporains ou immédiatement antérieurs : le passé lointain, les origines premières échappent totalement à leurs regards. Pour R. Simon au contraire, il n'y a de tradition digne de curiosité scientifique que celle qui remonte bien avant dans l'histoire. Ce n'est pas assez encore. Ce que les apologistes chrétiens du XVIIe siècle défendent sous le nom de tradition, c'est un ensemble de thèses théologiques auxquelles leur paraît liée sans doute la vie religieuse de leur temps, mais dont toute leur éloquence ne réussit pas toujours à dissimuler la sécheresse et l'abstraction. On n'est impunément ni de Port-Royal, ni même de Navarre. En décrivant les vicissitudes de la pensée juive ou chrétienne au cours des siècles, ce n'est pas une nomenclature plus ou moins complète de définitions orthodoxes, c'est le principes même et la substance de la vie religieuse dans l'humanité que met au jour le pénétrant érudit. Et quelle apologie plus durable et plus efficace que cette simple et véridique histoire des formes de la Révélation et des sources primitives de la croyance ?

Telle est encore, en effet, la portée de la critique simonienne. Ses principes n'éclairent pas seulement le passé ; ils projettent une vive lumière sur la théologie de ses contemporains. On sait de quelle ardeur les Bossuet et les Pascal, les Nicole et les Huet, La Bruyère lui-même et Massillon se sont portés à la démonstration de la vérité chrétienne. On peut dire qu'ils n'ont pas connu de sujet plus digne de leurs méditations et de leurs travaux. Or,

à quelque profondeur qu'ils aient creusé ce problème, à quelque degré d'exactitude qu'ils en aient serré les données, et, si l'on veut, déterminé la solution, que de questions n'ont-ils pas laissées en suspens, et, par suite combien d'objections n'ont-ils pas soulevées du côté de leurs habituels contradicteurs?

Celui-ci, sans exclure les preuves traditionnelles de l'ancienne apologétique donne une importance capitale à un argument tenu jusque-là pour très secondaire : c'est à savoir l'accord de l'Ancien et du Nouveau Testament, ou la suite ininterrompue d'une même religion à travers le monde. Mais, cet accord même, étant admis, ne peut-il s'expliquer que par un miracle démonstratif de la divinité du Christianisme ? et comment ce « rapport des deux Testaments » qui n'était qu'une formule d'exégèse allégorique dans Origène, puis une théorie accessoire du système de la Cité de Dieu dans saint Augustin, en est-il venu à prendre tout à coup une valeur apodictique chez Bossuet et à démontrer l'intervention surnaturelle de la Providence en faveur de l'Eglise? Celui-là, déplaçant à son tour le centre de l'apologétique chrétienne, la fait reposer essentiellement sur la nécessité du dogme de la chute originelle pour expliquer les contradictions de la nature humaine. Mais sans examiner si le problème est exactement posé ou s'il ne comporte pas encore quelque autre solution, comment n'être pas frappé de voir, saint Augustin mis à part, la tradition chrétienne, sinon la Bible même, rester presque entièrement étrangère à cette conception ? Et si l'on n'en a que plus d'admiration pour la puissance inventive du génie dialectique de Pascal, comment nier que cette solution élégante et hardie ne soulève dans l'histoire religieuse au moins autant de difficultés qu'elle en résout? Quant à la partie purement traditionnelle de cette apologétique, l'argument dit des prophéties n'y perd sans doute rien de

son ancienne importance et peut-être même Bossuet, Pascal et Du Guet l'ont-ils développé avec une prédilection jusqu'alors bien rare. Mais qui ne sait quelles questions de toute nature provoquent l'examen des textes soi-disant prophétiques invoqués dans leurs apologies? Et si manifestement ces apologistes eux-mêmes sont incompétents à traiter ces problèmes philologiques ou historiques, qui ne voit que le dernier mot doit être cherché ailleurs, dans des écrits qui, pour être moins éloquents, n'en sont pas pour cela moins décisifs. Toutes ces preuves enfin, les théologiens ne les produisent qu'à titre de miracles, et c'est un certain total de faits miraculeux qui constitue en somme la démonstration chrétienne. Mais cet argument même, en le supposant porté par Pascal à toute la précision désirable, ou traité dans l'œuvre de Bossuet avec toute l'ampleur qu'il comporte, a-t-il été, dans les diverses théologies de ce temps, mis à l'abri des objections historiques qu'il soulève? Et de quel droit faire porter tout l'édifice théologique sur l'unique fondement de la foi aux miracles, si l'on n'a préalablement pesé les témoignages qui nous les font connaître, défini le genre de créance dont ils ont été d'abord l'objet, recherché dans quelles conditions ils ont pu prendre une valeur dialectique et, de simples prodiges, devenir tout à coup des « signes » et des arguments. Que R. Simon ait résolu tous ces problèmes et tant d'autres que fait naître l'apologétique du XVIIe siècle, c'est ce qui n'entrera assurément dans l'esprit de personne, mais il les a du moins posés, mieux encore, il a tracé la meilleure méthode pour les résoudre et, s'il n'a pas été lui-même à l'abri de toute erreur, il nous a livré, avec les procédés de sa critique, les meilleurs moyens pour le corriger lui-même, moins encore toutefois que les théologiens de son temps.

Ainsi l'œuvre de R. Simon, on peut hardiment le dire, juge la littérature religieuse du XVIIe siècle. Elle fait plus,

elle la rajeunit en lui ouvrant une voie toute nouvelle. Le système apologétique, que représentent si admirablement Bossuet et Pascal, avait, il faut bien en convenir, un caractère essentiellement empirique. C'était, reproduite avec plus d'éclat et à la fois plus de vigueur, l'argumentation religieuse qui avait eu déjà, auprès de telle ou telle génération, la bonne fortune de réussir, et, si l'on y ajoutait quelque argument nouveau, c'est uniquement en vue du succès que l'éloquence religieuse se flattait d'en obtenir sur un auditoire approprié. Les démarches de la critique simonienne sont évidemment tout autres. Mais quand il expose avec la précision de la science, la série des manifestations de la pensée religieuse depuis les rédacteurs anonymes du Pentateuque jusqu'aux plus récents des commentateurs de la Bible, qui oserait dire que cette sincère et minutieuse enquête n'atteint pas plus sûrement le même but, et que la puissance démonstrative qu'elle doit recéler en elle-même n'est pas autrement à l'épreuve du temps, à l'abri même des vicissitudes théologiques ? La brillante apologétique de ses contemporains avait encore pour caractère d'être en quelque manière extérieure à la religion même, étant composée d'arguments proprement extrinsèques et laissant intacte la question substantielle et intime de la valeur de la Bible et de la Tradition. R. Simon, allant dès l'abord au fondement même de la croyance chrétienne, entreprend de chercher dans la seule histoire, mais dans l'histoire complète de la Révélation biblique continuée par la Tradition ecclésiastique, la solution des problèmes que le dogmatisme ne peut trancher. Quelle noble confiance, autrement persuasive que les argumentations les plus subtiles, dans le pouvoir de la Vérité ! et comme il apparaît en définitive combien Bossuet était mal fondé à lui reprocher d'affaiblir alternativement l'Écriture par les Pères et les Pères par l'Écriture, à moins que l'exposé scientifique des faits

ne soit tenu pour une atteinte à la foi ! Enfin la théologie de ses illustres contemporains forme, on le sent bien partout, comme un cycle fermé : un certain nombre de miracles doit déterminer l'adhésion, et c'est à en faire le dénombrement exact que se réduit le plus ordinaire procédé de démonstration. R. Simon voit dans l'histoire religieuse quelque chose de plus souple et de plus complexe. Ce que Bossuet voulait bien lui accorder à propos du dogme de l'immortalité de l'âme chez les Hébreux, à savoir que les vérités révélées sont nécessairement proportionnées à l'intelligence qui les reçoit, il l'étendait à l'ensemble de la révélation, et ne se lassait pas d'en montrer, en même temps que l'origine toute divine, le développement toujours contingent et humain. Sans doute, ce n'était pas là une démonstration achevée et rigoureuse, telle qu'on s'imagine assez communément une apologétique. Ce n'était qu'une méthode de spéculation religieuse, mais cette méthode étant fondée sur les principes mêmes de la science, sur les règles les plus incontestables de la critique, ou pour mieux dire de la raison, devait certainement un jour aboutir, peu importe au prix de quelles recherches et après combien de transformations de la pensée religieuse. Homme de foi antique, R. Simon savait que le christianisme a du temps devant lui pour résoudre de tels problèmes ; penseur d'esprit très moderne, il pouvait se dire aussi qu'en de telles matières l'essentiel après tout n'est pas d'atteindre le but, mais d'y marcher.

III

Dans le grand ouvrage que Bossuet composa contre R. Simon et qui fut comme le dernier effort de son éloquence en même temps que le testament de sa pensée, la *Défense de la Tradition et des SS. Pères* on a cru décou-

vrir plus d'un souvenir, sinon même certaines imitations de l'art des *Provinciales*. Il ne paraît pas douteux, au surplus, que le grand orateur ne se soit flatté d'appliquer avec un succès égal, à la défense de la Tradition, les mêmes procédés de dialectique que Pascal avait employés à la défense de la morale. Seulement, on peut se demander si le triomphe que les *Provinciales* ont remporté sur la casuistique, ce n'est pas ici en définitive la critique qui l'a remporté sur la théologie de la *Défense*. Les casuistes, dit-on, se sont vus depuis les attaques de Pascal, contraints de se réfugier dans le roman ou dans le drame : les critiques, après les anathèmes de Bossuet, n'ont pas, qu'on sache, fait plus mauvaise figure dans tous les genres où la méthode de R. Simon leur avait ouvert des voies.

Dans l'ordre littéraire et historique tout d'abord, on ne s'étonnera pas de voir citer pour leur longue et féconde influence les travaux du grand exégète. On sait que bien souvent rien n'intéresse plus la littérature que les ouvrages qui n'en sont pas. C'est précisément le cas des *Histoires critiques*. On peut chercher longtemps parmi les œuvres dont l'analyse emplit nos manuels d'histoire littéraire, avant d'en trouver une qui ait eu une portée égale, et par la méthode qu'elle a instituée, et par l'esprit qui la pénètre, et par les chefs-d'œuvre qui dans ces derniers temps surtout s'en sont plus ou moins directement inspirés. Certes, il ne saurait être question de diminuer la part d'influence d'un Chateaubriand, d'un Herder, ces brillants initiateurs du grand mouvement historique de notre siècle, Mais combien ont été plus efficaces les leçons des modestes érudits du XVIIe siècle, et au premier rang parmi eux, du fondateur de la critique biblique ! S'il est quelqu'un qui soit tout près de nos historiens les plus récents, en quelque genre que ce soit, c'est bien celui qui a signalé le premier l'importance de tant de questions préalables à tout travail d'exposition. Quelle est la chro-

nologie exacte des documents? Quels en sont les auteurs? Quelle en est la teneur authentique et la véritable signification? Cette méthode sévère d'analyse, ces délicates opérations de la critique externe, cette défiance des synthèses hâtives et des généralisations vagues, qui donc les a enseignées à nos critiques, sinon celui qui a fait sur les anciens textes du passé, tant d'admirables études dont les résultats, après deux cents ans de recherches, n'ont été sur la plupart des points, ni infirmés, ni même dépassés? On sait quelle a été, dans la science de l'antiquité profane, l'influence de F. A. Wolf, le grand helléniste dont Gœthe aimait à dire qu'une heure de conversation avec lui valait mieux que des années d'études. Comme R. Simon et après lui, il avait eu l'idée féconde de rechercher dans de vieilles œuvres, derrière une unité apparente de composition, cette pluralité réelle d'origine que la tradition semble démentir, parce qu'elle l'a simplement mise en oubli, mais que tant d'indices révèlent aux esprits vraiment critiques. Si Wolf se prenait à douter de la valeur de ses théories, quand on lui en montrait une sorte d'ébauche dans l'abbé d'Aubignac, il n'aurait certes pu rougir de reconnaître R. Simon pour ancêtre et l'on a sans doute le droit de considérer les *Prolégomènes* comme l'*Organum* de la Philologie, mais à la condition qu'il soit bien entendu que la philologie sacrée avait eu dès longtemps son *Organum* dans l'*Histoire critique*, et qu'en cet ordre, comme en tant d'autres, l'étude de la Bible s'est trouvée être la mère des sciences. Comme R. Simon enfin, si Wolf a eu contre lui les avocats de la tradition, il a eu la satisfaction non médiocre de voir ses idées s'insinuer dans le système de ceux-mêmes qui les combattaient le plus âprement, et, tandis que l'un a pu lire dans le *Discours sur l'Histoire Universelle* telles affirmations inattendues qui ne se seraient jamais produites sans l'*Histoire critique*, l'autre a pu reconnaître chez tel partisan de l'unité homérique, comme Herder, des vues

que l'hostilité la plus déclarée n'avait pu empêcher d'emprunter aux *Prolégomènes*. R. Simon est donc notre Wolf, et quelque chose de mieux encore, puisqu'il l'a précédé, et que, plus ou moins immédiatement, il l'a dirigé : c'est dire que la place de celui-ci dans l'histoire de la littérature allemande, il est bien juste que celui-là l'occupe dans la nôtre. Il y marque une date, l'une des plus considérables. Il inaugure quelque chose de nouveau, on ne craint pas d'ajouter, quelque chose de définitif. Grâce à lui la science aura désormais des besoins nouveaux que, malgré tous les scrupules, il faudra de toute nécessité satisfaire. La critique une fois sortie de cet obscur canton de l'érudition qu'est l'exégèse, rien ne pourra plus arrêter son incessant progrès, et cette chaîne immense de découvertes historiques qui va dès lors se dérouler anneau par anneau, c'est, on ne saurait l'oublier sans ingratitude, à l'œuvre du vieil oratorien qu'est rivé son précieux et solide point d'attache.

Aux conséquences littéraires de l'œuvre critique de R. Simon s'ajoutent des conséquences d'un intérêt plus élevé encore et d'un plus grand prix. On n'ignore pas quelle importance a, dans l'ordre religieux, cet ensemble de questions qu'on est convenu d'appeler le problème biblique. Certes il n'est pas de siècle chrétien qui n'ait eu son problème biblique. Qu'on lise les fragments si curieux de l'argumentation d'Origène contre le rationalisme exégétique de Celse et qu'on dise si, dans ce débat, où il apportait le meilleur de son génie et de son savoir, le grand Alexandrin ne voyait pas le point cardinal de la foi religieuse. N'est-ce pas aux jours les plus glorieux de l'ancienne Université de Paris, parce qu'il avait le sentiment qu'avec la Bible toute la religion était en jeu, que saint Louis portait aux chrétiens l'expresse défense d'entrer en discussion avec les Juifs? Et plus tard, au lendemain du Concile de Trente, lorsque, plus rapidement

encore que la théologie ne se réformait, les sciences de toute part allaient se transformant et se développant à l'envi, quelle crise aiguë ne se cachait pas sous cet incident fort léger en apparence de la question biblique, qui s'appelle le procès de Galilée? Mais, si ce problème vital n'a pu laisser nulle génération chrétienne indifférente, qui ne sait ce qu'il a pris aujourd'hui de passionnante gravité? On peut craindre qu'il ne laisse de longtemps aucun repos à la conscience religieuse, tant il est vrai qu'à ce débat, pourtant si spéculatif, se trouve suspendu tout ce qu'il y a, dans notre activité morale, de plus essentiel et de plus intime! En vain serait-on étranger à la grande investigation historique qui se poursuit de notre temps. On a beau ignorer les conclusions de la philologie orientale ou de l'archéologie sémitique : on ne saurait se soustraire à l'état d'esprit qu'a créé et entretenu le développement contemporain de ces sciences, et le moyen de se dissimuler que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament en reçoivent souvent une lumière étrangement nouvelle? Peu importerait encore, si les esprits curieux et spéculatifs étaient seuls à s'en apercevoir ; mais que d'âmes religieuses, que de chrétiens humbles et soumis s'en trouvent, qu'ils se l'avouent ou non, profondément ébranlés ! Comme la fille de Laban cherchant ses dieux, la conscience chrétienne, a-t-on dit, réclame à la science tout ce qu'elle tente de lui ravir des plus chers et des plus antiques objets de sa foi. Mais, géologie ou physique, chimie ou paléontologie, qu'y a-t-il là, pour embarrasser le croyant, au prix des simples questions de la plus élémentaire exégèse? Certes, l'angoisse que symbolise à nos yeux la fameuse nuit de Joubert est singulièrement touchante ; mais, quand on songe que c'est, après tout, de raisonnements abstraits et d'entités métaphysiques que s'alimentait son doute, comment s'empêcher de sourire? Les résultats précis de la critique

sont bien un autre stimulant pour la pensée religieuse, et comment ne pas s'effrayer de voir que, comme l'aiguillon enflammé de la légende, ce qu'il active et vivifie dans le travail secret de la conscience, en même temps, avec une vertigineuse rapidité, il risque à tout jamais de le consumer et de le détruire ?

Or, rien ne paraîtra plus remarquable assurément dans l'œuvre exégétique de R. Simon que de le voir poser le problème biblique dans les termes expressément les mêmes où nous le voyons se dresser aujourd'hui devant nous. Pour lui, comme pour nos contemporains, c'est avec l'universelle relativité des faits historiques que l'immutabilité de la Révélation biblique se trouve être aux prises. Pour lui, comme pour nous, ce qu'il s'agit de déterminer, c'est ce que la Parole de Dieu garde d'absolu dans ce que les documents humains ont nécessairement de contingente et mouvante caducité. Ce problème si hardiment posé, sans doute il ne l'a pas absolument tranché. Esprit essentiellement critique, il ne se proposait même pas de le résoudre, n'éprouvant nul besoin d'arrêter les lignes de sa pensée, de se reposer dans un système nettement circonscrit. Mais, du moins, a-t-il éclairé fortement quelques-uns des points jusque-là les plus obscurs et cependant les plus décisifs de la question, soit en écrivant l'histoire, c'est-à-dire, on l'entend bien, les vicissitudes des formes extérieures de la Révélation, soit en exposant le développement si contingent de la Tradition exégétique, avec tout ce qu'elle doit ici aux spéculations des rabbins, là aux systèmes des philosophes, ailleurs aux conceptions du moyen-âge. Ce n'était pas assez encore. Peut-être a-t-il fait davantage pour avancer la solution par la seule confiance qu'il a montrée dans les méthodes de la science. Déjà, de son temps, après certaines de ses analyses, on pouvait redouter ce qu'on appelle aujourd'hui l'émiettement des textes sacrés ; on pouvait lui reprocher déjà les

divergences ou les contradictions des documents trop accusées, les sources de la foi contaminées par mille éléments humains et rendues suspectes, l'infaillibilité de la Parole divine ainsi compromise. Il n'en demeurait pas moins manifeste pour lui que la Vérité n'avait rien à craindre de la science, et que, dérober les conclusions de la critique serait aussi puéril que de prétendre dissimuler les résultats de l'astronomie sous prétexte que la religion peut en être atteinte. Prendre une connaissance de plus en plus minutieuse des textes, les approfondir et en eux-mêmes et à la lumière des sciences nouvelles, ne négliger aucun élément d'information, et, ce que ne faisaient pas les Protestants d'alors, ses adversaires, se placer pour tout embrasser et tout comprendre, dans le grand courant de la Tradition chrétienne, suivre enfin une méthode toute rationnelle avec autant de scrupules qu'on devrait se garder d'un étroit et sec rationalisme, telle est la solution hautement scientifique qu'il laissait entrevoir du plus grand des problèmes théologiques. Certains admireront sans doute l'élévation religieuse de pensée dont témoigne une telle conception partout empreinte dans son œuvre; tous devront tout au moins, reconnaître la haute leçon morale qui s'en dégage.

R. Simon ne croyait pas, on l'a vu, au conflit irréductible que le vieux scolastique Buridan avait établi jadis entre la science et la religion. Laissant de côté les questions métaphysiques, il avait résolu par une adhésion inébranlable au catholicisme le problème de sa vie pratique, et il était persuadé que les conclusions de ses libres recherches ne se trouveraient jamais en contradiction avec l'ensemble des vérités religieuses qui faisaient besoin à sa conscience. Mais, s'il n'y avait pas, à ses yeux, d'antinomie théorique entre le christianisme et la science, comment nier qu'entre la science et telle conception de la dogmatique chrétienne il n'y ait eu un conflit moral des

plus aigus? Et quel exemple plus topique pourrait-on citer que la carrière scientifique de R. Simon? Parmi nombre d'érudits de son temps qui furent en même temps de si nobles caractères, ce qui lui assure une place de tout premier ordre, c'est précisément les hautes qualités morales que cette lutte lui a fourni l'occasion de témoigner.

On l'oublie trop d'ordinaire : si la grande école d'érudition qui fait tant d'honneur à notre XVIIe siècle a réussi à triompher du vieil esprit scolastique et des plus puissantes préventions soulevées contre elle, il ne lui a pas fallu, pour accomplir cette véritable révolution, moins de virilité et de vaillance que de pénétration d'esprit et d'originalité de vues. Ce pieux et candide enfant en cheveux gris qu'était le bon Tillemont par exemple, quel doux mais inflexible entêtement ne dut-il pas montrer en mille rencontres contre cette légion de prétendus défenseurs de la tradition, qui n'étaient que les avocats de l'apocryphe pieux et du faux édifiant? Le mordant et batailleur Launoy, ce grand dénicheur de saints imaginaires et de canonisations usurpées, ne se calomniait-il pas quand il affectait de craindre le canif de certains religieux plus que leur plume, et ne l'a-t-on pas vu plus d'une fois faire honneur à sa devise, qui était de donner tout, jusqu'à son sang, pour la vérité? Et Baluze qui, pour expier son opiniâtre véracité, passa par tant de donjons et de bastilles, en gardant partout son inaltérable belle humeur en même temps que son originale curiosité d'esprit ; et Montfaucon, l'ancien soldat aux gardes, type du gentilhomme érudit, studieux par point d'honneur, travaillant comme il s'était battu, et tant d'autres enfin qui, au pied de toutes les forteresses du moyen âge encore debout, eurent à faire prévaloir le nouvel esprit historique si évidemment destructif de tant de choses du passé, combien, en même temps que de laborieuse érudition, ne durent-ils pas montrer de pacifique et tranquille courage?

Or c'est là peut-être ce qui, tout compte fait, vaudra le plus de véritable gloire à R. Simon. Il a évidemment sa place marquée dans l'histoire générale des esprits ; dans une histoire des caractères il n'en aurait pas, semble-t-il, une moins honorable. Qu'on ne s'imagine pas aussi bien que dans ces luttes théologiques où se passa toute sa vie, il ne se soit agi pour lui que d'adopter et de garder jusqu'au bout je ne sais quel simple et héroïque parti pris d'indépendance. Le conflit était bien autrement complexe et, si l'on ose dire, dramatique. A sa passion de vérité, ce qu'on opposait, ce n'en était pas le mépris, la décision eût été trop aisée, mais les nécessités du gouvernement des âmes : il fallait montrer que ce n'est pas menacer, que c'est sauvegarder les intérêts les plus sacrés que de faire entrer le plus de vérité possible dans l'enseignement des choses religieuses. On lui faisait un crime de ne pas respecter le passé! il lui fallait faire comprendre que la meilleure manière de la respecter, c'est d'apprendre à le bien connaître. On lui objectait l'autorité de la tradition : il fallait, en même temps que la raison, mettre la tradition elle-même de son côté. On lui faisait un devoir de penser selon son état : il lui fallait démontrer que la première des obligations professionnelles c'est encore de penser juste. Déjà le péril était grand d'avoir contre soi, aux yeux de la société contemporaine, le théologien le plus fécond en qualifications et le plus prompt aux anathèmes. Il fallait que ce fût encore l'homme du monde qui a fait les phrases les plus éloquentes et qui précisément n'en a peut-être fait de plus éloquentes que contre l'infortuné philologue. Or, contre tout ce qui pouvait donner à un adversaire de génie la certitude de vaincre, contre les éclats de sa parole et l'ascendant de sa dignité, contre l'autorité de sa réputation théologique et la noblesse même de son grand caractère, il n'avait que cette arme si suspecte, la critique ; mais avec quelle suprême habileté

faite de sang-froid, de mesure, de gaîté même, ne l'a-t-il pas maniée pendant quarante années d'incessant combat! Cette bataille, tantôt tragique, comme les grandes batailles d'idées, tantôt plaisante comme ces polémiques où l'un des deux adversaires est seul à comprendre l'autre, c'est à ceux qui liront l'histoire de sa vie et de son œuvre de décider s'il l'a perdue ou gagnée. En tout cas, il n'en est pas où se soit dépensé plus de ce vrai courage qui consiste dans la parfaite soumission de la pensée aux exigences impérieuses du vrai et dans la complète sérénité d'âme nécessaire aux conquêtes scientifiques. Dans ce siècle dont Voltaire disait dédaigneusement : « Siècle de grands talents bien plus que de lumières », on peut heureusement citer, à côté des travaux de R. Simon, plus d'une œuvre qui laissa derrière elle de riches ferments d'idées et de recherches : on en trouvera difficilement qui contienne des germes plus précieux de sincérité vivante et d'abnégation passionnée. C'est au moins une part de son œuvre que nulle condamnation n'a pu atteindre. Pour le reste, s'il était vrai que Bossuet eût décidément gain de cause devant l'opinion commune, ce n'est peut-être pas pour R. Simon qu'il faudrait le regretter davantage[1].

1. Qu'il nous soit permis, en terminant, de remercier ici M. l'abbé Loisy, dont les encouragements, aussi bien que les lumières, nous ont été si précieux au cours de ce travail. On sait si une étude sur R. Simon pouvait s'inspirer de conseils plus éclairés et paraître sous de meilleurs auspices.

SUR

L'ORIGINE DE LA LITURGIE GALLICANE

Le tome V de la *Paléographie musicale* publiée par les Bénédictins de Solesmes est consacré à la reproduction d'un antiphonaire ambrosien conservé actuellement au British Museum. Un long « *Avant-Propos* » de 188 pages précède la série des planches phototypiques. Le texte qui les accompagne parle fort peu de l'antiphonaire lui-même. Mais, ce qui ne peut manquer d'intéresser bien davantage les personnes qui s'occupent d'antiquités liturgiques, on y trouve une dissertation très érudite sur les origines de la liturgie gallicane. Des idées neuves et ingénieuses y sont exposées et appuyées d'observations et de statistiques très minutieuses. L'auteur est visiblement un homme profondément versé dans ces études; on n'imagine pas une documentation plus complète, une expérience plus consommée ; ajoutons que le sujet est traité avec l'amour, je dirais presque la passion respectueuse, d'un vrai moine pour les rites et les formules de la liturgie sacrée. Tout concourt donc à fixer l'attention sur ce mémoire.

Le problème auquel il est consacré a été posé, ou du moins défini avec plus de précision, dans mon livre : *Les Origines du culte chrétien*. Sans trop savoir si je disais ou non du nouveau, j'ai présenté comme chose fort claire l'idée que toutes les anciennes liturgies latines distinctes de la romaine se ramènent à un type unique : le type gal-

lican, dont les livres ambrosiens, mozarabes, mérovingiens, celtiques, nous offrent des variétés plus ou moins bien conservées. Ceci, je le vois avec plaisir, est admis maintenant par tout le monde.

Il n'en est pas de même d'une conclusion ultérieure, que je n'ai proposée, du reste, que comme une hypothèse et une explication provisoire : c'est que le foyer de cette expansion gallicane devait être cherché à Milan. Cette grande métropole a été, au IVe siècle et au commencement du Ve, un centre de relations ecclésiastiques, non seulement pour l'Italie du Nord, mais pour tous les pays transalpins, Gaule, Espagne, etc., c'est-à-dire pour tous les pays où a régné l'usage gallican. Son grand évêque Ambroise jeta sur elle un éclat qui ajouta beaucoup à son illustration. Les martyrs de Milan, Gervais, Protais, Nazaire, arrivèrent rapidement, au delà des Alpes, à une célébrité étonnante, plus grande peut-être que celle des saints romains. Les évêques des Gaules et d'Espagne portaient leurs procès devant le métropolitain de Milan; ils s'adressaient à lui pour avoir des reliques. Quoi d'étonnant à ce qu'ils lui aient demandé des livres liturgiques, et réformé d'après le sien leurs usages de culte ? Le rituel gallican, dans les points où il diffère du rituel romain, se rapproche beaucoup des rituels orientaux. Ceci encore pouvait s'expliquer par ce fait que l'église de Milan, avant d'être dirigée par saint Ambroise, avait eu à sa tête un évêque cappadocien, lequel avait siégé vingt ans, et précisément en un temps où, sous l'empire de certaines nécessités, les questions de rituel et de formules s'imposaient plus particulièrement à l'attention du haut clergé.

La *Paléographie musicale* produit une autre solution. D'après elle, la véritable patrie de l'usage gallican, c'est Rome. La liturgie gallicane n'est autre chose que la liturgie romaine primitive; quant à la liturgie romaine, qui est maintenant en vigueur et que nous présentent les

manuscrits si haut qu'on peut remonter, c'est une réforme opérée à un certain moment. Elle a prévalu à Rome, dans l'Italie méridionale et en Afrique, mais elle n'est pas parvenue à s'imposer dans les autres pays latins, si ce n'est tardivement et progressivement.

Au premier abord, ce système paraît tout aussi raisonnable que le précédent. Je dirai même qu'il semble s'adapter beaucoup mieux à l'histoire de l'évangélisation en Occident. Le Pape Innocent a cent fois raison de proclamer que les églises d'Italie, d'Espagne, de Gaule, ont été fondées par les successeurs de saint Pierre. Si quelques-unes ont compté à l'origine certains éléments de provenance différente, il est peu croyable, sauf pour l'Italie du Nord, que Milan y ait été pour quelque chose. Rome ayant fourni à l'Occident tout entier ses premiers missionnaires, il est assez naturel que ceux-ci aient introduit partout les usages liturgiques romains.

Cette considération est très séduisante. Mais si nous serrons les choses de plus près, elle perd beaucoup de sa force. L'origine romaine de l'évangélisation ne doit pas être entendue en ce sens que, pour chaque église à fonder, Rome ait fourni directement le personnel et le matériel nécessaire. Il est clair que les fondations se sont faites de proche en proche. Une fois établie une chrétienté à Marseille, à Lyon, à Carthage, pour citer des exemples, l'Évangile s'est répandu de là dans les villes voisines sans qu'il fût besoin, pour diriger les nouvelles colonies chrétiennes, de recourir au personnel romain, qui n'était pas inépuisable et se trouvait obligé de pourvoir à des besoins plus rapprochés.

Entendue de cette façon — et comment l'entendre autrement? — l'origine romaine de l'évangélisation en Occident est un fait très ancien, et ses conséquences liturgiques doivent être appréciées en tenant compte de cette

haute antiquité. Il n'est pas douteux que plus on remonte vers les origines du christianisme, plus on voit s'effacer ces différences de rites et de formules qui prirent plus tard et conservent encore une si grande importance. Des témoignages, trop rares sans doute, mais en somme suffisants, nous donnent *a posteriori* cette impression. Ils n'existeraient pas, que nous n'imaginerions pas que les choses eussent pu se passer autrement. A l'origine, unité parfaite, mais sur un petit nombre de rites essentiels, car le rituel est encore fort peu développé et plutôt à l'état embryonnaire, et sur un petit nombre de formules, sur des thèmes, sur des idées à exprimer dans un certain ordre plutôt que sur des textes déterminés. Plus tard, quelques diversités se seront introduites sur les rites d'importance secondaire ; telle ou telle action se placera à tel ou tel moment, suivant que la cérémonie se passera à Antioche ou à Rome, à Lyon ou à Carthage. Quant aux formules, sauf quelques exceptions, il est à croire qu'elles resteront longtemps flottantes. En fait, nous voyons par les canons des conciles et par d'autres textes que, pour la plupart, elles étaient encore, au IVe siècle, à la discrétion des évêques. A la longue, ce flottement s'apaisera. Les grandes églises imposeront leur usage, leurs textes, soit par suite d'une imitation volontaire, soit par des mesures d'autorité que justifient abondamment et le besoin d'uniformité et le souci de la dignité du service liturgique.

De ceci il résulte que les fondations directes de l'Église romaine, dans les pays éloignés de Rome, n'ont pu emprunter à la mère-église qu'un rituel assez rudimentaire et des formules en fort petit nombre. Ce qui s'est développé sur ce fond originaire, nous l'ignorons, car les renseignements nous manquent. Il est fort possible, il est même naturel, que plusieurs des développements liturgiques consacrés progressivement à Rome se soient propagés dans les églises lointaines. Il est possible aussi, et tout aussi naturel, que

celles-ci aient tiré quelque chose de leur propre fonds. On aura marché ainsi, tant bien que mal, jusqu'au IVe siècle, c'est-à-dire jusqu'à un temps où, les multitudes affluant dans le sein de l'Église, il fallut s'inquiéter plus sérieusement que jamais du bon ordre liturgique et disciplinaire. C'est à partir de ce moment que nous voyons se révéler une dualité d'usage : d'une part celui de Rome, d'autre part celui de Milan et des pays en arrière.

Il a dû y avoir quelque part une brusque modification des usages antérieurs. Suivant moi, cette modification s'est produite à Milan ; suivant la *P. M.*, elle s'est produite à Rome. Suivant moi, Milan a importé, au IVe siècle, tout un ensemble d'usages qui ont eu pour résultat de conformer son régime liturgique à celui des églises d'Orient ; suivant les autres, Rome aurait changé tout à coup, sur un grand nombre de points, ses habitudes de culte.

Lequel est le plus probable, *a priori* et à ne considérer que l'histoire générale de ces deux églises ? On chercherait en vain, dans l'histoire de l'Église romaine au IVe siècle, un événement où rattacher un changement aussi radical. La crise la plus grave qu'elle ait eu à subir, c'est l'exil du pape Libère, qui dura deux ou trois ans. Mais pendant cet intervalle elle fut gouvernée en fait par Félix, archidiacre de Libère, et l'on ne voit pas qu'elle ait subi, par ailleurs, le moindre changement dans son personnel dirigeant. A Milan, au contraire, l'évêque exilé en même temps que Libère fut remplacé par un prélat grec, cappadocien, qui se maintint vingt ans durant. Milan fut alors le siège officiel et le plus souvent effectif du gouvernement impérial. L'empereur Constance y tenait sa cour, entouré d'évêques grecs et d'une foule de personnages qui avaient vécu jusque-là en Syrie, en Asie-Mineure, à Constantinople. On sait à quel point ce prince aimait à se mêler des choses d'église, et avec quelle opiniâtreté il imposait

sa volonté. Si tant de gens lui cédèrent sur les formules de foi, peut-on supposer qu'ils aient été plus difficiles en fait de rituel et de textes liturgiques?

Il y a donc, pour Milan, une explication du changement; il n'y en a pas pour Rome.

Ici je dois tenir compte d'une objection présentée par la *P. M.* Suivant elle, la liturgie gallicane n'est pas aussi orientale que je le dis; elle est plus voisine du type romain que des types orientaux. En effet, les formules de la messe sont absolument fixes en Orient, tandis qu'en Occident elles comportent, pour toutes les fêtes ou intentions spéciales, des parties variables, en petit nombre dans l'usage romain, en plus grand nombre dans l'usage gallican. Sans doute, l'ordre de certaines cérémonies, dans l'usage gallican, est conforme à l'usage oriental et non à celui de Rome; mais cette conformité est peu importante, relativement à la divergence qui résulte de la variabilité des formules en Occident, et de leur fixité en Orient.

Voilà ce que je ne saurais admettre. Comme je le disais tout à l'heure, la détermination, la fixation, la conservation des formules est, dans l'évolution liturgique, un terme beaucoup moins ancien que la distribution des rites et le choix des thèmes de prières. Dans les pays orientaux on arriva de bonne heure, vers le ve siècle environ, à un certain nombre d'ordres de la messe qui s'employaient communément et chaque fois qu'on célébrait la liturgie, sans égard au sens de la fête ou à l'intention spéciale de la célébration. Cela n'excluait pas quelques différences de texte. En Syrie le thème des prières de l'*Anaphora* varie d'un grand nombre de manières. En Égypte et même à Constantinople, on a employé, on emploie même encore, des liturgies différentes à certains moments de l'année. En tout cas, on varie les lectures et même certains chants.

Que la variation dans les formules ait été poussée plus loin en Occident, c'est affaire secondaire. Ce qui est essentiel, c'est le thème. Laissé d'abord à l'improvisation ou à la rédaction individuelle de l'évêque célébrant, le développement de ce thème a fini par se fixer en certains textes, plus nombreux ici, moins nombreux là, inspirés ici par le sens de la fête, là par d'autres causes; c'est au fond toujours le même thème. C'est la même suite de cérémonies et de formules, le même sens de chaque prière.

Je dis la même suite de cérémonies. Cependant il y a quelques différences et entre les rites orientaux comparés entre eux, et entre les rites gallican et romain; ces différences portent, en ce qui regarde la messe, sur le moment où on lit les diptyques, et sur celui où on se donne le baiser de paix. Ces cérémonies ne sont pas essentielles, il est vrai; mais elles sont importantes, et fort anciennes. A mon sens, l'ordre dans lequel elles se présentent a beaucoup plus d'importance, pour le classement des liturgies, que l'usage de varier ou non les formules suivant les fêtes de l'année. Or, la liturgie gallicane s'accorde ici avec la liturgie syro-byzantine; elle est en désaccord avec l'usage romain.

Ajoutez à cela ce que j'ai dit du style. La composition ample, oratoire, imagée, des formules gallicanes, si ressemblantes en cela aux formules orientales, si différentes de la simplicité et de la concision romaine. Sans autre détail[1], je me crois en droit de rejeter le critère de la *P. M.*, et de maintenir que la liturgie gallicane, dans les traits qui la distinguent de la liturgie romaine, nous offre une trace manifeste de parenté avec la liturgie orientale.

Il doit être toutefois bien entendu que l'introduction, dans une grande partie de l'Occident, d'un usage litur-

1. Les exemples sont à la portée de tout le monde. Les textes cités çà et là dans mon livre suffisent à donner une idée de ces différences de style.

gique de provenance orientale, n'exclut nullement, dans ma pensée, la conservation de certains éléments antérieurs et d'origine romaine. La *P. M.* présente, à ce propos, une observation d'un très grand prix. Dans le canon de la messe romaine, la prière qui contient les paroles de l'institution et tout le récit de la dernière Cène, commence par les mots : *Qui* PRIDIE *quam* PATERETUR. Dans toutes les liturgies orientales, on constate une rédaction différente, qui s'exprimerait en latin par la formule *Qui* IN NOCTE *qua* TRADEBATUR. Or, autant que nous sommes renseignés, les textes gallicans étaient conformes, non point avec la rédaction orientale, mais avec la rédaction romaine. La *P. M.* voit là une preuve d'identité entre l'ancien ordre romain et l'ordre gallican. Je serai plus réservé. Cette prière est le centre même de la liturgie eucharistique. Si quelque chose de l'ordre romain primitif s'est conservé dans l'ordre gallican, c'est là surtout qu'on doit le chercher. J'ai parlé plus haut des origines de nos églises latines, et je les ai toutes rattachées à l'Église de Rome. J'ai dit aussi que, dans ces premiers temps, le bagage liturgique emporté de la métropole par les apôtres de l'Occident, devait avoir été assez léger et facile à transporter. Ce n'est pas assurément le charger beaucoup que d'y insérer ces traits caractéristiques : *pridie*, *pateretur*, et quelques autres aussi, au cas où on les signalerait, qui accompagnent de si près les formules essentielles et traditionnelles de la consécration eucharistique.

Un autre point sur lequel s'est exercée la sagacité de la *P. M.*, c'est l'origine et la valeur du missel de Bobbio, publié par Mabillon sous le nom de : *Liber sacramentorum Ecclesiae gallicanae*, ou de : *Sacramentarium Gallicanum*. Suivant l'auteur du Mémoire, et j'en suis d'accord, ce livre vient du pays même où on l'a trouvé, et non de l'autre côté des Alpes. Certaines ressemblances avec le

missel irlandais de Stowe donneraient lieu de croire que, pour quelques éléments au moins, il relève de textes irlandais que l'on peut supposer avoir été apportés sur le continent et jusqu'en Italie, par saint Colomban et ses disciples. Cependant ces ressemblances pourraient, à la rigueur, s'expliquer d'une autre façon. L'auteur va jusqu'à déterminer l'église pour lequel il a été écrit. Ce serait une église Saint-Michel située au voisinage de l'abbaye de Bobbio. Il est sûr qu'il y avait, près de Bobbio, une église en l'honneur de saint Michel. Or, le missel contient une messe pour la dédicace d'une église de l'archange. Mais où n'y en avait-il pas ? Je n'aurais pas fait grand état de cette particularité.

Une autre observation intéressante, c'est que le missel de Bobbio contient deux catégories de messes, ordonnées les unes suivant l'usage gallican, les autres suivant l'usage romain. A la seconde catégorie appartiennent les messes de l'Assomption, de l'Invention de la Croix, des Litanies, de l'Ascension, de la Décollation de saint Jean-Baptiste, de saint Sigismond, de saint Michel, et quelques autres moins déterminées ; dix-neuf en tout sur soixante et une. Cette circonstance n'avait jusqu'ici étonné personne, car le missel de Bobbio est un livre hybride, où, dès la première page, s'affiche, avec l'intention de combiner ensemble la messe gallicane et la messe romaine, la maladresse la plus grossière dans l'exécution de ce mélange.

Précisons. Le livre s'ouvre par une *missa Romensis cottidiana*. Elle commence, à la façon gallicane, par trois oraisons : la Collecte, l'oraison après les diptyques (*post nomina*), et l'oraison après le baiser de paix (*ad pacem*). Ces oraisons sont des oraisons romaines, introduites ici dans un rituel gallican, et sans qu'il y ait, pour les deux dernières, le moindre rapport entre leur texte et les actes qu'elles sont destinées à accompagner : la récitation des

diptyques et le baiser de paix. Passons là-dessus. Dans l'ordre gallican, la première oraison ou collecte est invariablement précédée d'une invitation à la prière, sous la forme d'un petit discours que le célébrant adresse à l'assemblée. Ici ce texte est remplacé par une oraison romaine en l'honneur de saint Pierre. C'est un contresens. Après ces oraisons vient la préface romaine des jours ordinaires, sous la rubrique gallicane : *Contestatio*, puis le canon tout entier, y compris, bien entendu, les parties afférentes aux diptyques : *Te igitur*, *Memento*, etc., qui forment double emploi avec la récitation des *Nomina* indiquée plus haut.

Il y a donc peu de fond à faire sur l'intelligence liturgique de notre compilateur, et s'il est vrai qu'il ait tiré de livres romains un tiers de ses messes, les deux autres tiers de livres gallicans, je ne serais pas, quant à moi, tenté d'expliquer le fait par des raisons profondes.

Mais qu'en est-il au vrai ? La statistique de la *P. M.* est établie sur les rubriques placées en tête des textes liturgiques. J'ai voulu voir ce que donnent les textes eux-mêmes. Avec un peu d'expérience, on distingue tout de suite une oraison gallicane d'une oraison romaine. Celles-ci sont courtes, d'un dessin à peu près uniforme (celui qui se révèle dans les inflexions du récitatif), enfin d'un style simple et clair. Dans les oraisons gallicanes, on trouve beaucoup plus de complication; le style est recherché, orné, imagé, les développements abondants. Prenons maintenant les dix-neuf messes prétendues romaines. Les quatre dernières nous offrent en effet des oraisons de style romain ; ce sont des messes dominicales ordinaires, sans aucune spécialisation. Quant aux quatorze autres, à deux oraisons chacune[1], cela fait vingt-

1. La Collecte et la Secrète ; dans ce missel, la Postcommunion est invariable.

huit pièces : vingt-sept en fait, car l'une d'elles fait défaut. Or, sur ces vingt-sept oraisons, j'en trouve vingt et une de type gallican, six seulement de type romain.

Il y a plus. Dans ces messes, la première des deux oraisons est censée être l'équivalent de notre Collecte romaine, la seconde l'équivalent de notre Secrète, c'est-à-dire de vraies prières, adressées à Dieu, et non des invitations adressées à l'assemblée. Or, parmi ces soi-disant oraisons romaines, je relève sept *praefationes missae*, c'est-à-dire sept invitatoires gallicans.

Si des dix-neuf messes présentées comme de type romain, on passe aux quarante-deux présentées comme de type gallican, on relève des incongruités tout aussi nombreuses. Je n'entre pas dans le détail. La vérification est à la portée de tout le monde ; on s'assurera sans peine que nombre de *praefationes missae* sont en réalité des oraisons romaines, que nombre d'oraisons *post nomina*, ou *ad pacem*, n'ont aucun rapport avec les cérémonies indiquées par leurs rubriques.

On voit quel fond il y a lieu de faire sur la composition de ce recueil. Il se caractérise à première vue comme l'œuvre d'un maladroit, aussi peu entendu que possible dans les choses de la liturgie. Qu'il nous ait conservé çà et là quelque pièce intéressante et antique, on ne saurait en douter ; mais c'est le hasard qu'il en faut remercier, et non le compilateur.

Suivant la *P. M.*, la partie gallicane (*A*), c'est-à-dire le groupe des messes qui ont quatre ou cinq formules avant la *contestatio* ou préface, nous représenterait un recueil extrêmement ancien, antérieur à l'institution d'une fête spéciale pour l'Ascension, quoique postérieur à la mort de saint Martin (397). On y trouve, en effet, une messe de saint Martin dans le type gallican, tandis que celle de l'Ascension est du type romain. La mort de saint Martin fournit une limite supérieure incontestable. Quant à

l'Ascension, il serait bon de savoir si cette fête a été sûrement introduite après la mort de saint Martin, ou auparavant. On allègue, il est vrai, l'usage de Jérusalem à la fin du IVe siècle, constaté par la *Peregrinatio Silviae*; mais c'est l'usage de Jérusalem, et non pas un usage latin quelconque. A Jérusalem, vers la fin du IVe siècle, on ne connaissait pas la fête de Noël; en Occident, on l'observait alors depuis fort longtemps [1]. L'Ascension n'a pas, en Occident, de documents antérieurs aux sermons de saint Augustin et à ceux de saint Maxime de Turin; c'est déjà beaucoup, car ces deux saints évêques ont commencé à prêcher dès le temps de la mort de saint Martin, ou peu s'en faut. Du reste, saint Augustin, dans sa lettre *ad Ianuarium*, écrite vers 400 [2], range la fête de l'Ascension, avec celles de la Passion (Vendredi-Saint), de la Résurrection et de la Pentecôte, parmi celles *quae non scripta sed tradita custodimus*, *quae... toto terrarum orbe servantur*, et dont l'institution remonte soit aux Apôtres soit aux Conciles généraux.

Je ne saurais donc, à la suite de la *P. M.*, tirer des conséquences graves de ce que, dans le missel de Bobbio, la messe de l'Ascension est ou paraît être de type romain et non de type gallican. Pourquoi le compilateur lui a-t-il donné deux oraisons seulement, dont la deuxième est une *praefatio missae*, et la première une prière de style gallican? Je n'en sais rien, et je n'en ai cure. La dernière hypothèse à laquelle je m'arrêterais serait assurément celle d'après laquelle un sacramentaire romain du VIe ou du VIIe siècle aurait été mis à contribution pour ces deux formules.

1. Même à Jérusalem, et d'après Silvia elle-même, on fêtait le quarantième jour après Pâques. La station, il est vrai, était à Bethléem, et non au mont des Oliviers; mais ce jour-là les prêtres et l'évêque prêchaient *apte* DIEI *et loco*, c'est-à-dire en rappelant l'événement de l'Ascension. Cf. mes *Origines du culte chrétien*, p. 495.

2. MIGNE, *P. L.*, t. XXXIII, p. 200.

Un autre argument sur la date du recueil *A* est tiré de « l'absence, dans notre *Bobiensis*, de toute formule analogue à celles qui, depuis saint Pierre Chrysologue (vers 450), donnent au 1er janvier son caractère de réaction contre l'idolâtrie » (p. 115, note). Or, dans la messe de la Circoncision (1er janvier), je relève les formules suivantes : *Dominum nostrum... qui... omnia idola destruxit*, dans la *Praefatio missae; ... regnum idolatriae destruxisti*, dans l'oraison collecte. Le fait allégué n'existe donc pas, et la messe du 1er janvier a bel et bien, ici comme ailleurs, « son caractère de réaction contre l'idolâtrie ».

La question qui nous occupe, celle des origines de l'usage gallican, serait plus facile à résoudre si nous disposions d'un plus grand nombre de documents anciens et datés avec précision. Un des plus importants dont nous puissions faire état, c'est la lettre du pape Innocent, adressée en 415 à l'évêque de Gubbio Decentius. A mon sens, et c'est, je crois, l'interprétation généralement admise, cette lettre contient une protestation contre certains usages gallicans introduits dans une église qui, relevant directement du Pape, est tenue très particulièrement à se conformer aux usages romains. Parmi les usages condamnés figurent tout d'abord deux traits caractéristiques de la liturgie gallicane : le baiser de paix et la récitation des diptyques placés avant « les mystères », c'est-à-dire avant la prière eucharistique proprement dite[1]. Ceci me semble, encore une fois, parfaitement clair, et je ne saurais accepter l'exégèse singulière par laquelle on transforme, dans la *P. M.*, la protestation du pape Innocent contre le rituel gallican, en un rappel à l'observation de ce rituel. Le Pape, du reste, range clairement

1. Sont réprouvés ensuite deux usages qui se constatent en pays gallican : celui d'autoriser les prêtres à donner la confirmation, et celui de ne pas jeûner le samedi.

au nombre des personnes visées par ses blâmes, ceux qui prétendaient suivre l'usage d'une autre église que celle de Rome : *alterius ecclesiae quam Romanae existimant consuetudinem esse servandam.*

Suivant le système que je combats, l'Église de Rome aurait eu, au temps du Pape Innocent, un canon distribué tout autrement qu'au VIIe siècle et depuis. Pour obtenir cette disposition, il faudrait éliminer du texte actuel le *Te igitur*, le *Memento des vivants*, le *Communicantes*, le *Memento des morts* et le *Nobis quoque*. Les quatre premiers morceaux seraient à rejeter avant la préface, le cinquième après le *Pater*.

Je vois bien que, moyennant cette opération, on arrive à dessiner une messe romaine qui ressemble beaucoup plus que la messe actuelle à l'ordre gallican. Mais je me demande sur quoi on se fonde pour affirmer que tel était l'ordre romain au commencement du Ve siècle, et que tel il demeura plus tard, probablement jusqu'à saint Grégoire, autrement dit jusqu'au commencement du VIIe siècle. Le *Liber Pontificalis* a noté dans sa rédaction primitive, cent ans après la pape Innocent, l'introduction de quatre mots dans le canon, au temps et par ordre du pape saint Léon. Comment croire que, si le texte du canon eût été, dans le courant du Ve siècle et jusqu'au temps du pape Hormisdas, non pas seulement augmenté de quatre mots, mais doublé dans l'ensemble de sa teneur, un pareil changement eût été négligé par le biographe pontifical ? Dans la Vie de saint Grégoire, un des continuateurs du *Liber pontificalis* note encore l'accession de quelques mots à la prière *Hanc igitur*. Est-il vraisemblable que si saint Grégoire eût augmenté de moitié l'étendue du canon, le fait eût été passé sous silence ?

Je sais bien que cet argument n'est pas absolument décisif, que beaucoup de choses vraies ne sont pas vraisemblables, et que le *Liber pontificalis* n'est pas un livre

tel que l'on puisse toujours arguer de son silence. En matière liturgique, cependant, son auteur montre le plus souvent une curiosité assez éveillée, et cela est vrai surtout en ce qui regarde le canon de la messe.

Donc, sur ce point, défions-nous.

Qu'il soit d'ailleurs bien entendu que je ne me sers ici du *Liber Pontificalis*, que pour écarter la date (v^e^ ou vi^e^ siècle) assignée par la *P. M.* au remaniement du canon romain.

Au fond, je pense, comme elle, que, dans le canon romain, plusieurs morceaux ne sont pas à leur place primitive. Mais je crois l'ordre actuel beaucoup plus ancien que ne le pense mon honorable contradicteur. Je crois le changement si ancien, que le souvenir s'en était déjà perdu au moment où Innocent écrivait sa lettre à Decentius (415). Or, Innocent, comme tous les papes d'alors, était un vieillard ; il avait fait carrière, suivant l'usage, dans le clergé romain ; ses souvenirs personnels remontaient aisément au temps du pape Libère. Si l'Église romaine avait introduit, vers le milieu du ive siècle, de graves changements dans l'ordre de la messe, il s'en fût à coup sûr souvenu au moment de répondre à la consultation de Decentius ; il n'aurait pas repoussé, comme des nouveautés condamnables, des usages qui, à sa connaissance, eussent appartenu à la plus ancienne tradition romaine ; il n'eût pas présenté comme remontant aux Apôtres des innovations introduites de son vivant.

Il faut donc reculer jusqu'au commencement du ive siècle, peut-être jusqu'au déclin du iiie. A la première période appartient le moment où l'Église romaine dut se réorganiser, après le long désordre de la persécution ; à la seconde, le changement de langue liturgique, le passage du grec au latin. Que les modifications considérées aient été introduites à l'une ou à l'autre de ces deux occasions, ou qu'elles se soient produites à un autre moment, elles

remontent si haut que tout souvenir pouvait s'en être perdu pour le pape Innocent, à plus forte raison pour les biographes pontificaux du VIe siècle.

En somme, s'il n'y avait à considérer ici que l'ordre des prières dans le canon de la messe, je concéderais qu'il s'est produit à Rome un changement fort grave, et que ce changement ne s'étant pas propagé dans tous les pays latins, il a pu sortir de là une dualité dans les usages liturgiques. Je repousserais la date que la *P. M.* attribue à ce changement, je le reporterais aux environs de l'an 300, mais enfin j'admettrais que c'est Rome qui a changé.

Mais il s'agit ici de bien autre chose. Il s'agit de tout un ensemble d'usages liturgiques, relatifs non seulement à la messe, mais au baptême, à la confirmation, aux ordinations, et d'observances disciplinaires, comme celles qui concernent le pouvoir des prêtres dans l'administration du sacrement de confirmation, la détermination des jours consacrés aux diverses phases de l'initiation ou à la réconciliation des pénitents, la distribution des jeûnes et des fêtes, en un mot de tout le coutumier ecclésiastique, la *consuetudo Ecclesiae*, comme disent les textes. Qu'une église encore jeune, comme celle de Milan, ait subi, à un moment donné, un changement radical dans ses habitudes de discipline et de culte, cela est admissible, si surtout, et c'est le cas, on peut indiquer, pour expliquer ce changement, une cause et des conditions suffisantes. Que les églises toutes neuves de la Haute-Italie, plus ou moins filiales de celles de Milan, aient suivi l'évolution de leur métropole, ou en aient subi les conséquences dès le moment de leur fondation, c'est ce qu'il y a de plus naturel. Que les églises transalpines, nombreuses déjà vers le milieu du IVe siècle, mais, elles aussi, pour la plupart, de fondation récente, se soient modelées sur celle de la ville impériale, surtout à un moment où l'accroissement de leur personnel les mettait dans l'obligation d'adopter des réglemen-

tations de plus en plus précises, cela est encore concevable. Au temps de Charlemagne, le pape Léon III, désireux de faire disparaître une cause de conflits en supprimant l'usage, déjà reçu en France, de chanter le *Credo* à la messe, conseillait à l'empereur d'abolir cet usage dans sa chapelle, certain que toutes les églises de France se régleraient là-dessus et supprimeraient le chant du *Credo*.

Mais que l'Église romaine, cette vieille église, qui tenait tant à ses traditions, à ses usages ; qui, à tout propos, se réclamait de son passé et de ses fondateurs apostoliques ; que l'Église romaine ait un beau jour abandonné tous ses usages pour en adopter d'autres, et cela sans cause ni nécessité apparentes, c'est ce que je ne croirai pas facilement.

En somme, donc, je ne vois pas qu'il y ait lieu de considérer mon hypothèse sur l'origine orientale et milanaise de la liturgie gallicane, comme sérieusement atteinte par les nouvelles et méritoires recherches des savants religieux de Solesmes. Hypothèse elle était, hypothèse elle reste ; je n'y contredis pas, et je suis le premier à souhaiter que l'on trouve mieux. Mais je ne puis me croire obligé à l'abandonner.

Rome.

L. DUCHESNE.

CHRONIQUE D'HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

L'ÉTAT ACTUEL DE LA SCIENCE

I

I. Origines de l'étude historique de la philosophie médiévale. — L'histoire de la philosophie médiévale est une science relativement récente. Héritiers de préjugés séculaires, accumulés par les philologues humanistes de la Renaissance, et perpétués par les écrivains des XVIIe et XVIIIe siècles, les premiers historiens de la philosophie — Brucker, de Gérando, Tennemann, Ritter et d'autres — parlent à peine du moyen âge et ne consacrent à la scolastique que des jugements superficiels et des épithètes railleuses.

L'éclectisme français, Cousin en tête, a frayé des voies nouvelles. Il a fait bénéficier le moyen âge de ce culte général qu'il professe pour toute étude historique. Cousin a mis au jour quelques textes fragmentaires de philosophes médiévaux que, jusque-là, on connaissait à peine de nom. Il a édité les ouvrages inédits d'Abélard (Paris, 1839), et publié une série d'études sur la philosophie antérieure au XIIIe siècle (*Introd. aux ouvr. inédits d'Abélard*; *Fragments philos.* Paris, 1865).

Plus tard, on voit apparaître les deux premières histoires générales de la philosophie médiévale : l'une, par M. Hauréau, date de 1850 (*Histoire de la philosophie scolastique*, 2 vol.); l'autre est due à la plume de A. Stöckl, professeur à Munster (*Geschichte d. Philosophie des Mittelalters*, Bd I-III, Mainz, 1864-66). Ces deux ouvrages ont des mérites et des défauts très divers. Hauréau est un érudit et un dresseur de textes; dans la seconde édition de son *Histoire de la philosophie scolastique*, publiée de 1872 à 1880, il a richement documenté son sujet, en consignant les résultats de vingt ans de recherches; jusqu'à sa mort (29 avril 1896), il n'a cessé d'agrandir le répertoire philosophique des œuvres médiévales. Par contre, il fait, à l'endroit de la scolastique, de nombreuses méprises, car il n'a jamais pu s'imprégner du génie qui l'inspire. Quant à Stöckl, il fait vivre la scolastique, et on sent qu'il l'a aimée. Son livre conserve encore aujourd'hui une grande valeur d'exposition doctrinale, et reflète fidèlement les idées dont il fait l'histoire. Malheureusement, les nombreux travaux effectués depuis 1807 ont dû rendre l'ouvrage de Stöckl insuffisant, au point de vue historique et documentaire.

Signalons enfin un travailleur de grand mérite, M. PRANTL, professeur à Munich, auteur d'un ouvrage remarquable sur l'histoire de la logique médiévale, *Geschichte der Logik im Abendlande* (les tomes II, III et IV sont consacrés au moyen âge; Leipzig, 1861-1870), et un publiciste viennois, M. KARL WERNER, moins scrupuleux dans ses recherches, moins sûr dans ses jugements, et nous aurons enregistré les entreprises les plus saillantes sur le terrain du médiévisme jusqu'en 1880.

II. CE QU'IL FAUDRAIT FAIRE. — Depuis quinze ans, l'étude historique de la philosophie médiévale a reçu une impulsion nouvelle et vigoureuse. On a reconstitué la science; grâce à l'initiative de quelques esprits d'élite, auxquels nous devons rendre hommage, on a commencé à appliquer au moyen âge philosophique les méthodes et les procédés mis en honneur par les progrès des études historiques en général.

De longues années s'écouleront, avant qu'on ait de la philosophie médiévale une connaissance scientifique satisfaisante. En effet, la tâche à accomplir est colossale. Dressons rapidement le plan des investigations qui s'imposent.

A. *Travaux de critique historique, de paléographie et de diplomatique.* — 1° La publication et la réédition critique des œuvres philosophiques. Les dépôts de nos grandes bibliothèques européennes contiennent des milliers de manuscrits philosophiques, dont quelques érudits nous ont à peine pu fournir la liste et la description. On peut dire que M. Hauréau a passé sa vie à compulser le seul fonds latin de la Bibliothèque Nationale, sans pouvoir arracher tous les secrets contenus dans ses volumes poudreux. Des richesses considérables d'idées sont enfouies dans ces trésors. Quand on les aura triés, classés, publiés, on verra surgir des personnages philosophiques ignorés et peut-être des monuments entiers dont aujourd'hui on ne soupçonne pas l'existence.

Éditer suivant les exigences de la critique moderne des manuscrits philosophiques, déchiffrer une écriture devenue légendaire par ses abréviations difficiles, collationner les divers manuscrits, classer les variantes et choisir entre elles, n'est déjà pas chose facile. Un exemple d'abréviation fera juger de la difficulté que présentent les manuscrits philosophiques. Voici le début des *Impossibilia* de Siger de Brabant, publiés par Baeumker.

quo℞ p fuit dm n ce. h. n. p. ipo cu ei opp sit p ncc.

« Quorum primum fuit deum non esse. Hoc enim primum impossibile, cum ejus oppositum sit primum necessarium ». Or tout ce travail ne s'applique pas seulement aux œuvres inédites, il s'impose aussi pour les œuvres déjà publiées, qui n'existent, pour la plupart, que dans des textes défectueux. Les éditeurs dominicains de la nouvelle édition

romaine de saint Thomas le savent bien, et nous tenons de la bouche même de l'un d'eux que, pour constituer le texte de la *Secunda secundae*, il a fallu voyager d'une bibliothèque européenne à l'autre, et couvrir plus de 10.000 kilomètres en chemin de fer.

2° L'attribution des ouvrages. Le moyen âge ne partageait pas nos idées sur la propriété littéraire, et était peu scrupuleux dans ses attributions. On a pu se convaincre que d'innombrables supercheries ont faussé les catalogues, tels qu'ils nous ont été légués par la tradition. Il n'est pas un philosophe médiéval quelque peu important dont on n'ait multiplié à plaisir la production littéraire. Hauréau a redressé des centaines d'erreurs de ce genre. On ne connaît pas seulement un pseudo-Aristote, un pseudo-Augustin, un pseudo-Denys; — le moyen âge a créé de toutes pièces un pseudo-saint Ambroise, un pseudo-saint Bernard, un pseudo-Hugues de Saint-Victor, un pseudo-saint Thomas d'Aquin, etc. De plus, même dans les ouvrages reconnus authentiques, il existe bon nombre d'interpolations. La *reportatio*, c'est-à-dire la mise en œuvre par une main d'élève des notes prises à la leçon du professeur, est un mode de rédaction qui a dû faciliter les mutilations et les additions de textes.

Conclusion : un travail détaillé de revision s'impose, pour établir définitivement la paternité des écrits philosophiques.

B. *Travaux de biographie et d'histoire littéraire.* — 1° La vie des philosophes. Le moyen âge n'a pas seulement faussé les œuvres des philosophes, mais encore leur biographie. La légende s'est emparée de tous les personnages saillants, et le P. Ehrle a eu raison d'écrire, en tête de sa remarquable étude sur la biographie de Henri de Gand (*Beiträge z. d. Biographien berümhter Scolastiker.* 1 *Heurich von Gent*, dans *Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalters*, 1885), qu'il faut contrôler avec la plus grande sévérité tous les faits acceptés jusqu'ici comme constitutifs de la vie d'un philosophe médiéval. Rien de ce qui était universellement admis de la biographie du Docteur solennel ne reste debout. Baeumker et le P. Mandonnet, dans de remarquables études dont nous parlerons plus loin, ont fait un travail analogue pour Siger de Brabant.

2° Le milieu scientifique. La connaissance parfaite du milieu scientifique n'est pas une étude de luxe; elle est indispensable à l'intelligence même des idées. Le milieu scientifique explique souvent l'apparition des systèmes et toujours influe sur leur évolution; il explique aussi chez un philosophe déterminé le choix d'un point de vue, la prédilection pour certains arguments, l'insistance dans telle polémique, etc. Or le milieu scientifique médiéval est infiniment plus complexe qu'on ne le croit généralement. Il varie d'une époque à l'autre. La philosophie est monopolisée, du IXe au XIIe siècle dans les écoles monacales et épiscopales. A partir de la fin du XIIe siècle, apparaissent les Universités, les ordres mendiants, les groupements scolaires, les collèges universitaires, etc. L'histoire complète de ces institutions absorbera le travail de plusieurs

générations de chercheurs. Puis, il faudra préciser aux diverses époques « les alentours » de la philosophie, être attentif à ses rapports avec les sciences d'observation, avec la théologie, avec les hérésies, etc.

Et quand tout ce travail préparatoire sera conduit à bonne fin, restera l'étude philosophique proprement dite. Elle comprend :

1° L'étude monographique de la philosophie de chaque auteur. A cet effet, il faudra exposer fidèlement ses idées, pénétrer sa terminologie, chercher à quelle source il puise, dès lors, ce qui lui appartient en propre et ce qu'il emprunte à ses devanciers. De toutes les entreprises qui s'imposeront à l'avenir, cette dernière est une des plus importantes à nos yeux. Ce n'est qu'après rendu à chacun ce qui lui revient, qu'on pourra se prononcer sur la valeur respective des grands écrivains philosophiques du moyen âge.

2° L'étude des systèmes philosophiques, de leur groupement, de leur filiation. Ce sera le couronnement de la science.

III. Ce qui a été fait. — Depuis quinze à vingt ans, on s'est mis à l'œuvre résolument et de divers côtés. Essayons de nous orienter sur le terrain des recherches, et, à cet effet, familiarisons-nous d'abord avec les écrivains dont nous aurons à résumer les publications.

1. *Les travailleurs et les sources modernes.* I. Hauréau. A tout seigneur, tout honneur. Hauréau est un des vétérans du médiévisme philosophique. Non seulement il a remanié son *Histoire de la philosophie médiévale*, pour la mettre au courant des recherches effectuées jusqu'en 1880 (v. p. 48), mais il a continué de rassembler une foule de documents épars, dont le temps ne lui a pas permis de faire la synthèse. Ses travaux sont disséminés dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, où il a publié une foule de fragments inédits; dans une collection in-8°, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins* (Paris, Klincksieck, 1890-1893; 6 vol.), publiée sur les instances de ses amis, et qui contiennent, pêle-mêle, de riches renseignements collectionnés par l'infatigable travailleur durant les dernières années de sa carrière. Notons encore de lui des articles parus dans la *Nouvelle Biographie générale*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, sans compter des œuvres isolées dont la simple énumération nous conduirait trop loin.

2° M. Clemens Baeumker, professeur à l'Université de Breslau, bien connu dans le monde savant par son érudition philosophique et historique, a inauguré, en 1891, une grande collection intitulée *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Depuis 1893, la collection est éditée en collaboration par M. Baeumker et M. Von Hertling, de l'Université de Munich. Jusque aujourd'hui dix fascicules ont paru, sous la signature de M. Baeumker et de ses collaborateurs. On y trouve des textes inédits publiés suivant toutes les exigences de la paléogra-

phie et de la critique diplomatiques, avec un apparat philologique très développé; des monographies philosophiques, qui témoignent de la part de leurs auteurs d'une connaissance remarquable des doctrines exposées. Ces monographies font une très large place à l'histoire des idées, et non seulement à l'histoire générale des systèmes, mais surtout à la filiation des théories particulières et des arguments spéciaux. Ce sont là des mérites qui font de l'œuvre entreprise par M. Baeumker une contribution de premier ordre à l'histoire philosophique du moyen âge. La plupart des travaux parus se rapportent au XIIIe siècle, et au courant de translation arabo-latine dont Tolède fut le centre au milieu du XIIe siècle.

3° M. Picavet, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, s'est mis à la tête d'une *Société de scolastique médiévale*; il a réuni en collection des articles de revues et des monographies, publiés par lui-même ou par ses élèves, où l'on recherche, avec une prédilection marquée, « l'influence qui revient, dans la scolastique, aux doctrines autres que la scolastique ». Les études qui ont été données jusqu'ici ont presque toutes pour objet le haut moyen âge. Elles sont de mérite inégal; les dernières publications de M. Picavet marquent de sérieux progrès. L'auteur est plus documenté, il connaît mieux le milieu scientifique qu'il fait revivre, et il semble bien près de l'aimer.

4° Une place d'honneur revient à deux travailleurs de premier ordre, à l'un d'eux surtout. Nous voulons parler du P. Ehrle, S. J., et avant tout du P. Denifle, O. P., tous deux attachés à la Bibliothèque Vaticane. Le P. Denifle a entrepris la monumentale publication du *Chartularium Universitatis Parisiensis*, en collaboration avec M. Chatelain (v. p. 54); il a jeté une vive lumière sur l'histoire des Universités et des ordres mendiants. En collaboration avec le P. Ehrle, il a fondé une Revue, *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, dont la publication est malheureusement arrêtée depuis plusieurs années. Les deux fondateurs en sont aussi les seuls rédacteurs, et les sujets abordés y sont traités avec une supériorité et une compétence parfaites. On peut dire, en effet, que chaque article publié a renouvelé la matière qui en fait l'objet.

5° Citons, enfin, pour achever cette nomenclature, quelques travailleurs isolés, comme MM. Clerval, Vacant, le P. Mandonnet, etc., etc.

2. *Les principales œuvres.* — Nous ne pouvons songer ici à signaler, d'une manière complète, les travaux parus dans ces quinze dernières années, sur l'histoire philosophique du moyen âge. Force nous est de nous en tenir aux œuvres les plus significatives, et de consigner le plus brièvement possible les résultats acquis.

Pour plus de clarté, reprenons dans l'indication de « ce qui a été fait », l'ordre d'après lequel nous avons dressé le plan de « ce qu'il y avait à faire ».

1° Publication et réédition critique des œuvres philosophiques. — Parmi les plus compréhensives, citons l'édition romaine des œuvres de

saint Thomas d'Aquin, entreprise à Rome sur l'ordre de Léon XIII. Le tome X, contenant la fin de la 2ª 2ªᵉ de la *Somme Théologique*, ainsi que les Commentaires de Cajetan, vient de paraître en juillet dernier. Si les premiers volumes n'ont pas été faits avec tous les soins requis, il n'est pas permis d'adresser le même reproche aux dernières publications, qu'on peut appeler de véritables éditions critiques. Ont paru à ce jour : les commentaires sur l'*Organon* et sur la *Physique* d'Aristote (t. I et II), les commentaires sur le *de cælo et mundo*, *de generatione et corruptione*, *meteorologicorum* (t. III), la *Somme théologique* (1ª et 2ª) avec les commentaires de Cajetan (t. IV-X).

Plus parfaite néanmoins est l'édition des œuvres de saint Bonaventure, entreprise par les PP. Franciscains de Quaracchi (*Opera omnia, jussu et auctor. R. P. Aloysii a Parma edita, studio et cura PP. coll. a S. Bonaventura*, etc. Ad Claras Aquas (Quaracchi), prope Florentiam, depuis 1882). Quant à la nouvelle édition d'Albert le Grand, elle est dépourvue de valeur critique, et n'est qu'une réimpression de l'édition lyonnaise de 1651 (*Alb. Magni op. omnia ex editione Lugdunensi*... cura Aug. Borgnet, Paris.) Il en est de même de la réédition des œuvres de Duns Scot, qui paraît, depuis 1891, chez Vivès, à Paris.

On réédite aussi les œuvres complètes de Denys le Chartreux, un des thomistes les plus remarquables du xivᵉ siècle, et sans doute un des écrivains les plus féconds de son temps. L'édition est dirigée par Dom Baret, à la Chartreuse de Notre-Dame-des-Prés (Montreuil, France). En avril 1899, le quinzième volume était imprimé. En 1898, Sestili a fait paraître le premier volume d'une édition nouvelle des commentaires de Silvestre de Ferrare (*Fr. Francesci de Silvestris ferrariensis Commentaria in l. IV contra Gentiles*. Rome).

Parmi les publications de moindre envergure, signalons l'édition critique très soignée que nous a donnée M. Baeumker, du *Fons vitae* d'Avicebron (Ibn Gebirol), un philosophe arabe du xiiᵉ siècle, dans la traduction de Gundissalinus et Joh. Hispanus (*Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*. Bd I. h. 2-4. Münster, 1895). Le même auteur a publié les *Impossibilia* de Siger de Brabant, l'adversaire de saint Thomas à l'Université de Paris (*Beiträge*, etc., Bd II, h. VI; Münster, 1898), et comme le P. Mandonnet vient d'éditer cinq autres écrits du même publiciste (*Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIᵉ siècle*, Fribourg 1899, à savoir : *Questiones logicales; Questio utrum hec sit vera homo est animal nullo homine existente; Questiones naturales; De æternitate mundi; Questiones de anima intellectiva*), on possède la majeure partie de l'œuvre du fougueux averroïste parisien. Le P. Mandonnet y joint deux autres écrits inédits qui jettent une vive lumière sur le mouvement averroïste du xiiiᵉ s. : *Aegidii Romani tractatus de erroribus philosophorum* (extrait), et *Alberti magni de quindecim problematibus*.

Dans les *Beiträge zur Gesch. Philos.*, M. Correns a publié le traité *De unitate* de Gundissalinus, faussement attribué à Boèce (Bd I, 1, 1891),

M. Bülow le *De immortalitate animae* (Bd II, 3, 1897), M. Albino Nagy, les traités philosophiques de Al-Kindi (Bd. II, 5, 1897). Dans la même collection paraîtront sous peu le *Liber de intelligentiis* de Witelo, des extraits de Candide, de Fredugise, de Heiric d'Auxerre; la métaphysique d'Avicenne, etc. On le voit, M. Baeumker est mieux outillé que Sigmund Barach, qui commença en 1876 une *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis*, arrêtée au second fascicule. Y ont paru, dans un texte d'ailleurs peu soigné, le *De mundi universitate* de Bernard Silvestris, et des extraits du *De motu cordis* d'Alfred Anglicus, et le *Differentia animae et spiritus de Johannes Hispanus.*

Espérons qu'une vie plus durable sera réservée à une publication de grande valeur, entreprise par le P. Ehrle sous le titre *Bibliotheca theolog. et philos. scolast.* Le P. Ehrle a publié des œuvres de S. Maurus et de Cosm. Allemannus.

De nombreux opuscules et fragments sont disséminés dans de grandes collections. Ainsi, on trouve de longs extraits de manuscrits latins chez Hauréau; Menendez Pelayo, dans son *Hist. de los heterodoxos esp.* (I, 691-711), publie le *De processione mundi* de Gundissalinus; Denifle, dans l'Arch. f. Litt. u. Kirchg. [1886), des opuscules de maître Eckehart; M. Le Fèvre, des extraits des *Sententiae Guillelmi Compellensis* dans les *Travaux et Mém. de l'Université de Lille* (1898), etc., etc.

2° Attribution d'ouvrages et Biographies de philosophes. — Le plus souvent ces deux ordres de recherches ont été menés de front avec l'étude monographique des théories propres à chaque philosophe.

3° Étude du milieu scientifique. — Un grand travail est accompli, mais beaucoup reste à faire. Nous ne parlerons point des œuvres relativement anciennes, comme l'*Histoire littéraire de la France*, les *Scriptores ord. Praedicatorum* de Quétif et Echard, les *Scriptores ord. minorum* de Wadding et les autres grands répertoires qui ont entrepris l'histoire biographique des écrivains d'un ordre. Plusieurs de ces répertoires ont conservé même aujourd'hui une grande valeur.

La contribution la plus importante à l'étude du milieu philosophique médiéval est sans contredit la monumentale édition du *Chartularium Universitatis Parisiensis* de Denifle et Chatelain. Paris a le monopole de la philosophie au XIIIe siècle, et les destinées de sa célèbre Université sont étroitement liées à celles de la scolastique. Dans la publication officielle des documents intéressant l'histoire de l'Université de Paris et dans les notes nombreuses où Denifle a déposé les fruits d'un travail étonnant et toujours sûr, on voit entrer en scène les plus illustres philosophes — car tous ils ont passé par les écoles de Paris, — on assiste aux joutes les plus mouvementées qui ont marqué les évolutions de la doctrine scolastique. De Boulay, Jourdain, Thurot, avaient commencé cette tâche. Denifle ne l'a pas seulement continuée, mais il l'a renouvelée de fond en comble. A ce jour, l'ouvrage contient quatre parties; de plus, dans l'*Auctarium Chartularii Univ. Paris*, les savants

auteurs ont commencé l'intéressante étude des « Nations » universitaires.

Non moins importantes, mais beaucoup plus restreintes, sont deux autres publications du P. Denifle. La première : *Die Universitaeten des Mittelalters bis 1400* (Berlin, 1885), fixe les principes qui ont présidé à l'érection des nombreuses universités antérieures au xve siècle. A chacune de celles-ci devrait être consacrée une étude détaillée et spéciale. — Dans un autre travail (*Archiv f. Litter. und Kirchengesch. des Mittelalters* 1886, p. 237, *Quellen z. Gelehrtengeschichte d. Predigensordens*), le P. Denifle publie un catalogue inédit de la production théologique et philosophique des divers écrivains de l'ordre dominicain.

4° Monographies sur des philosophes et des systèmes déterminés. — Nous voici en présence d'une intense production. Même en se bornant aux œuvres récentes, il faut renoncer à tout citer, sous peine de faire un pur relevé bibliographique, ou de s'étendre dans des analyses qui seraient déplacées dans cette étude générale. Suivons l'ordre chronologique des matières traitées.

A. *Travaux sur la philosophie médiévale du IXe au XIIIe siècle.* — Études sur la bibliothèque philosophique du haut moyen âge. — Citons entre autres : Philippe, *Lucrèce dans la philosophie chrétienne du IIIe au XIIIe siècle* (Paris, 1896); Bernays, *Ueber den unter den Werken d. Apuleius stehenden hermetischen Dialog Asclepius* (Berlin, 1871), etc.

Gerbert et Roscelin ; le problème des universaux. — M. Picavet a publié un ouvrage bien fait sur *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende* (Paris, 1897), où il étudie surtout le dialecticien et le moraliste. Dans une autre monographie sur *Roscelin, philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire* (Paris, 1896), M. Picavet entame avec raison le prestige doctrinal dont on a entouré le moine de Compiègne. Toutefois, dans l'interprétation des doctrines théologiques et philosophiques de Gerbert, et notamment de son nominalisme, M. Picavet s'arrête à des conclusions qui nous paraissent sujettes à caution. Pour les détails, voir notre étude, *Les récents travaux sur l'histoire de la philosophie médiévale*, *Revue néo-scolastique*, février 1898. Nous avons essayé nous-même de suivre *Le problème des Universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle* (*Arch. f. Gesch. d. Philosophie*, 1896, Bd. IX, 4).

Un philosophe de la première moitié du xiie siècle, qui a joué un rôle dans cette évolution, Guillaume de Champeaux, a été étudié par M. G. Le Fèvre, professeur à la Faculté des lettres de Lille : *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux* (*Travaux et Mémoires de l'Université de Lille*, t. VI, n° 20, Lille, 1898). On savait que Guillaume de Champeaux avait souscrit successivement à la théorie de l'identité des essences, et à celle que l'on connaît sous le nom de théorie de l'indifférence. En s'appuyant sur un traité des *Sentences*, dont il publie des extraits, M. Le Fèvre découvre chez G. de

Champeaux une troisième manière de voir à laquelle il s'est rallié après la critique de Pierre Abélard : la théorie de la similitude des essences.

Saint Anselme, contemporain de Roscelin, et, sans contredit la personnalité la plus significative du XIe siècle, a fait l'objet de récentes études. On a surtout examiné son célèbre argument ontologique de l'existence de Dieu. Le *Philosophisches Jahrbuch* (1895 à 1897), a publié sur cette question des articles du P. Adlhoch (*Der Gottesbeweis des hl. Anselms*), la *Revue Thomiste* (juillet 1895), des articles du P. Hurtaud. Au congrès scientifique international des catholiques de Bruxelles (1894), M. Bertin avait abordé le même sujet, et il ne semble pas que le dernier mot soit dit sur cette matière, car elle a été reprise par le P. Fuzier au dernier congrès de Fribourg.

Le XIIe siècle. — L'ouvrage de M. Clerval sur *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle* (Chartres, 1895), et la monographie de M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Auschauungen des 12 Jahrh. dargestellt* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil.* II, 4, 1896), sont sans contredit les contributions les plus importantes relatives à l'histoire des idées philosophiques au XIIe siècle. L'un et l'autre abondent en aperçus nouveaux, en conclusions originales. On trouve aussi des vues d'ensemble dans l'ouvrage de MIGNON sur *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor* (2 vol., Paris, 1895). M. Kilgenstein a consacré à quelques points de la philosophie du célèbre mystique un ouvrage plus récent : *Die Gotteslehre d. Hugo von St Victor nebst eine Untersuchung über Hugo's Leben und seine hervorragendsten Werke*, 1898, Wurzburg.

Sur la philosophie byzantine et arabe avant le XIIIe siècle, nous ne connaissons pas d'ouvrage d'ensemble, mettant en œuvre les récentes recherches. M. L. Stein, de Berne, promet depuis longtemps un travail de ce genre pour la philosophie de Byzance. Il en a découpé plusieurs chapitres, qu'il a publiés dans l'*Archiv f. Geschichte der Philosophie*.

B. *Travaux sur la philosophie médiévale depuis le XIIIe siècle.* — *a.* La Renaissance philosophique au XIIIe s. — Par des traductions faites du grec en latin, et plus encore de l'arabe en latin, les philosophes scolastiques se familiarisèrent avec les productions les plus importantes d'Aristote, et aussi avec les œuvres originales de la philosophie arabe. L'histoire et la chronologie de ces traductions est des plus complexes. Depuis JOURDAIN, qui, par ses *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote* (2e édit., Paris, 1843), a frayé la voie, des progrès remarquables ont été réalisés. Nous avons cité plus haut les travaux de l'école de Baeumker. A propos de recherches particulières, nous pourrions ajouter les travaux récents de Wüstenfeld, Steinschneider, Brown, Löwenthal, Forster, Bardenhewer, etc.

Parmi les personnalités récemment étudiées, notons DOMINICUS GUN-

DISALVI ou Gundissalinus, un des précurseurs des grands scolastiques, figure intéressante et importante que les travaux de Correns, Bülow, Löwenthal, Menendez Pelayo, Baeumker, Endres ont mis en pleine lumière. Membre du Collège des traducteurs de Tolède, Gundisalvi accuse dans ses écrits les influences du mysticisme arabe et de plusieurs idées néo-platoniciennes, transmises, par son intermédiaire, aux scolastiques du XIIIe siècle. GUILLAUME D'AUVERGNE, évêque de Paris († 1249), un autre précurseur de la grande scolastique, a fait l'objet des recherches de MM. Baumgartner et Bülow : BAUMGARTNER, *Die Erkenntnisstheorie d. Wilhelm von Auvergne* (Beitr., etc., II, 1, 1893), et BULÖW qui publie (*op. cit.*), outre le traité *De immortalitate animae* de Gundisalvi, le traité plagié *De immortalitate animae* de G. d'Auvergne.

b. Les philosophes du XIIIe et du XIVe siècle. — Sur ALEXANDRE DE HALÈS, signalons de remarquables articles publiés par M. ENDRES dans le *Philosophisches Jahrbuch* (1888) : *Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre.* Le franciscain anglais occupe une place importante dans la scolastique, car il se rattache avec saint Bonaventure, les anciens franciscains et la plupart des philosophes du XIIIe siècle antérieurs à saint Thomas, à une direction d'idées qu'on a appelé l'augustinisme, pour la distinguer d'un mouvement plus franchement péripatéticien représenté par l'école dominicaine et la nouvelle école franciscaine fondée par Duns Scot. Sur la lutte de l'augustinisme et du péripatétisme franc, au dernier quart du XIIIe siècle, on trouvera des détails dans une étude suggestive du P. EHRLE, que son auteur a malheureusement laissée inachevée : *Der Augustinismus und der Aristotelismus in d. Scholastik gegen Ende d. 13 Jahrh.* (*Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalters*, 1889, p. 683). La même année parut dans la *Zeitschrift f. Kath. Theol.* un second article sous la signature du même auteur : *John Peckham über d. Kämpf d. Augustinismus u. Aristotelismus in der 2te Hälfte d. 13 Jahrh.*

SAINT THOMAS D'AQUIN n'a pas encore trouvé son historien définitif. L'ouvrage de K. WERNER (*Der heilige Thomas von Aquino*, 1858), est vieilli, celui de FROSCHAMMER (*Die Philosophie d. Thomas von Aquino kritish Gewürdigt*, 1889), fausse très souvent les doctrines du maître. Les nombreuses monographies de ces dernières années n'étudient que des points spéciaux, mais plusieurs d'entre elles ont mis au jour des éléments historiques nouveaux, dont la synthèse n'est pas faite. C'est ainsi que le P. Mandonnet, dans son ouvrage sur Siger de Brabant, parle incidemment de quelques épisodes de la vie de l'illustre dominicain. Mais ce sont là des indications fragmentaires. Nous savons que M. Mercier, le savant président de l'Institut de philosophie thomiste à Louvain, prépare sur saint Thomas une étude d'ensemble où il parlera de l'homme et de l'œuvre. Ce livre, destiné à paraître dans la collection « Les grands philosophes », dirigée par M. Piat, viendra combler une grande lacune.

J. Krause, *Die Lehre d. hl. Bonaventura über die Natur d. Körperlichen u. geistigen Wesen, und ihr Verhältniss zum Thomismus* (Paderborn, 1888), a étudié un chapitre important de la physique de Saint Bonaventure; ses éditeurs italiens ont élucidé quelques points de sa psychologie (*De humanae cognitionis anecdota quaedam seraphici doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum.* Ad Claras aquas 1883.)

Nous-même avons publié, en 1895, une étude détaillée sur Henri de Gand, formant la majeure partie d'une *Histoire de la philosophie scolastique dans les P.-Bas et la principauté de Liège* (Louvain, 1895; ouvrage couronné par l'Académie de Belgique).

Siger de Brabant fut, vers 1270, le leader de l'averroïsme antiscolastique. Nous avons parlé plus haut de l'édition récente de ses ouvrages. Les textes publiés par le P. Mandonnet, dans *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (Fribourg, 1899), sont précédés d'une magistrale étude sur les grands courants d'idées du xiiie siècle et notamment sur le choc de l'averroïsme et de la scolastique. Nous reviendrons, dans un autre article, sur cette production que nous considérons comme une des plus précieuses contributions à l'histoire philosophique du xiiie siècle.

La mieux conduite et la plus complète parmi les études sur Duns Scot est, à notre connaissance, le volume de M. Vacant, *La philosophie de Duns Scot comparée à celle de saint Thomas* (*Annales de Philos. chrét.*, 1887-89). L'auteur y a joint une étude récente, publiée dans les comptes rendus du IVe Congrès scientifique international des catholiques (*D'où vient que Duns Scot ne conçoit pas la volonté comme saint Thomas d'Aquin?*). M. Siebeck aborde ce même problème spécial dans un article de la *Zeitschrift f. Philos. und philos. Kritik* de 1898 (*Die Willenslehre bei Duns Scotus und seine Nachfolgern*).

Sur Roger Bacon, Raymond Lulle et quelques autres personnalités secondaires du xiiie siècle, n'ont paru à ce jour que des articles fragmentaires ou insuffisants. Il en est de même de Guillaume d'Occam, le *venerabilis inceptor* d'une théorie nouvelle au début du xive siècle; très souvent ses doctrines sont mal comprises, et on lui prête des idées contradictoires ou absurdes.

c. Les philosophes depuis le xve siècle. — Le P. Pègues, qui, après le P. Bonnet, continue l'édition nouvelle des œuvres de Capréolus, semble bien préparé pour apprécier dans son ensemble le rôle exégétique du *Princeps thomistarum* au xve siècle. Plusieurs études de lui ont paru dans les dernières livraisons de la *Revue Thomiste*. Le Dr Mougel, qui vient de publier une étude sur la vie et les œuvres de Denys le Chartreux (*Dionysius der Karthaeuser, sein Leben sein Werken, eine Neuausgabe seiner Werke*, Mulheim, 1898), est aussi tout indiqué pour faire l'exposé et l'histoire de ses doctrines.

Sur la période agitée et troublée qui commence vers le milieu du xive siècle et qui marque pour la scolastique le commencement d'une déca-

dence de plus en plus accentuée, nous ne connaissons que des monographies peu nombreuses. Des textes publiés par Hauréau (*Not. et ext. de man. de la Bibl. nationale*, t. 34, 2e p.), et par le *Chartul. Univ. Paris* (II, 576), ont mis en relief la personnalité d'un sophiste, Nicolas d'Autrecourt; de remarquables articles du P. Denifle, illustrés par des textes inédits, nous ont fait définitivement connaître Maître Eckehart (*Meister Eckeharts lateinische Schriften*, dans l'*Arch. f. Litt. u. Kirchg. d. Mitt.*, 1886; cf. *ibid.*, 1889).

Nous laissons ici de côté les travaux nombreux sur les philosophies nouvelles de la Renaissance, bien qu'on puisse rattacher ces systèmes au moyen âge décadent, aussi bien qu'à la période moderne. Malgré les assauts des forces coalisées de la Renaissance, la scolastique se ressaisit quelque temps. Le XVIe siècle vit apparaître un néo-thomisme qui eut ses heures d'éclat. Suarez en fut le représentant le plus autorisé : c'est un esprit personnel, et non pas un simple interprète du thomisme, comme l'a justement observé M. Martin dans la *Science catholique* (*Suarez métaphysicien commentateur de s. Thomas*, 1898).

Le conflit de la science nouvelle, édifiée par Newton, Galilée et Copernic, avec la physique et l'astronomie démodée de la scolastique, a fait l'objet de quelques études. M. Picavet, par exemple, a fait une conférence sur *Galilée, destructeur de la scolastique et fondateur de la philosophie scientifique* (Paris, 1895). Malheureusement, cet opuscule, comme plusieurs autres, dont les auteurs ont été élevés en dehors de la scolastique, se méprend sur la portée de la question, et aboutit dès lors à des conclusions fort suspectes. On trouve quelques clartés sur cette matière dans un ouvrage de M. Monchamp, *Galilée et la Belgique, Essai sur les vicissitudes du système de Copernic en Belgique* (Bruxelles, 1892). Mais l'auteur ne s'est pas proposé pour objet principal de son livre les répercussions de la science nouvelle sur le terrain de la scolastique. Ce travail reste à faire.

IV. Conclusion. La synthèse. — Si on laisse de côté les histoires générales de Stöckl et de Hauréau citées au début de cette étude, et forcément distancées par les travaux récents, nous ne connaissons que deux ouvrages d'ensemble où l'on trouve une mise en œuvre des nouvelles recherches que nous venons d'indiquer. Le premier est un volume du *Grundriss d. Gesch. der Philos.* de J.-E. Erdmann (bearbeitet von B. Erdmann, Berlin, 1896). L'auteur s'attache d'une part à donner une idée de l'activité littéraire des divers philosophes médiévaux, en consignant minutieusement leurs œuvres et en résumant les plus importantes. A cet effet, il suit de préférence l'ordre adopté par l'édition principale qui lui sert de guide. D'autre part, il cite chemin faisant les travaux historiques exécutés avant lui, et indique les principales conclusions de leurs auteurs.

Le second ouvrage est une édition nouvelle de l'œuvre bien connue de Ueberwegs : *Grundriss der Geschichte der Philosophie* : *Die*

Mittlere oder die patristische und scholastische Zeit 8e Aufl., hrgg. von Dr Max Heinze; Berlin, 1898). On connaît le plan de cette entreprise. Riche en renseignements bibliographiques de tout genre, parfaitement au courant de tout ce qui a paru, ce livre fournit à l'historien des matériaux indispensables; c'est un répertoire de sources analysées et résumées, bien plus qu'une histoire proprement dite.

Nous avons publié, au mois de novembre dernier, une *Histoire de la Philosophie médiévale, précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne* (Institut supérieur de Philosophie, 1, rue des Flamands, Louvain; 1900, 480 p.; cet ouvrage forme le tome VI du *Cours de Philosophie*, publié par D. Mercier, président de l'Institut, et comprenant à ce jour : t. I, *Logique*, 2e édit.; t. II, *Ontologie*, épuisé; t. III, *Psychologie*, 5e édit.; t. IV, *Critériologie générale*, 2e édit., sous presse; le t. V, consacré à la critériologie spéciale, est sous presse). Nous avons essayé d'utiliser les récents travaux sur la philosophie du moyen âge, « afin de faire vivre les systèmes philosophiques et de marquer leur filiation et leur dépendance ». Nous avons voulu signaler les orientations nouvelles, et, sous forme de manuel, donner des vues d'ensemble succinctes et coordonnées sur l'ensemble de la philosophie médiévale. Parmi les cadres adoptés, plusieurs subiront des modifications et des compléments, au fur et à mesure que se développera la science; cependant, si nous ne nous abusons, certaines notions nouvelles semblent définitivement se dégager.

Comme nous nous proposons, dans de prochaines chroniques spéciales, de nous reporter à de grandes classifications, qui nous permettront de grouper les travaux parus, le lecteur nous permettra, en terminant, d'appeler son attention sur quelques points cardinaux que nous avons essayé de mettre en lumière. On en trouvera le développement dans l'ouvrage cité.

1° *Que faut-il entendre par philosophie médiévale et par philosophie scolastique?*

Pour savoir ce qu'est la scolastique, il ne suffit pas de dire que c'est la philosophie du moyen âge (Ueberwegs, etc.), ou la philosophie enseignée en latin et dans les écoles avant l'invention de l'imprimerie (Hauréau). La scolastique est un *système doctrinal*, c'est-à-dire un ensemble de théories spécifiques, harmonisées entre elles, et relatives aux grands problèmes que toute philosophie se pose. Sur les notions fausses et incomplètes qui ont cours dans la scolastique, voir notre étude : *Qu'est-ce que la philosophie scolastique?* (Louvain, 1899; tirage à part de la *Revue néo-scolastique*.)

De là découlent plusieurs conclusions importantes :

a. L'ensemble de ces doctrines n'a pas pu se constituer en un jour, ni jaillir du cerveau d'un homme de génie; les périodes historiques du moyen âge doivent correspondre aux étapes d'une formation lente et graduelle.

b. L'unité de synthèse chez tous ceux qu'on appelle « scolastiques »,

ne stérilise pas chez eux l'effort de la pensée, et les dissidences personnelles laissent intactes un fonds de thèses organiques universellement respectées.

c. Si la *scolastique* est une doctrine, à toutes les époques de son histoire on a vu apparaître des *systèmes antiscolastiques* et rivaux, dont les principes générateurs sont en opposition directe avec les théories fondamentales de la scolastique. — A priori, en effet, il est impossible que toute une civilisation se repose dans une même conception philosophique. De fait, il y eut de nombreux systèmes antiscolastiques, et notamment le panthéisme (IXe, XIIe, XIVe, XVe, XVIe s.), le matérialisme (XIIe s.), l'averroïsme latin (XIIIe-XVIe s.), le déterminisme, etc.

Il y eut aussi des *déviations de la scolastique* (Roger Bacon, Raymond Lulle), c'est-à-dire des systèmes qui, sans trahir les principes fondamentaux de la scolastique, se laissent entraîner de bonne foi à des transactions compromettantes.

d. Si la scolastique représente la meilleure part de la pensée médiévale, l'École par excellence, elle n'est qu'une forme de la pensée occidentale. A côté de la philosophie occidentale, il y eut un courant de philosophie byzantine et de philosophie asiatique (arménienne, perse, syrienne, arabe, juive) que l'histoire ne peut négliger.

L'ensemble de ces nombreux systèmes forme la philosophie médiévale.

2. *Comment faut-il diviser la philosophie médiévale?*

Si l'on tient compte de ce fait que la philosophie occidentale l'emporte en intensité de vie et en valeur sur la philosophie byzantine et asiatique; — que, d'autre part, la scolastique est en Occident le système le plus répandu et le plus puissant, il est permis, en s'inspirant d'un principe de division que les anciens logiciens appellent *a potiori*, de reporter, dans la philosophie médiévale tout entière, les périodes qui marquent l'histoire de la scolastique. Il suffira de tenir compte de ce fait que, dans chaque période, il faudra fixer les yeux sur le tableau synoptique ci-contre :

1. Philosophie occidentale. { *a*) Systèmes scolastiques. *b*) Systèmes antiscolastiques. *c*) Systèmes déviant de la scolastique.
2. Philosophie byzantine.
3. Philosophie asiatique.

D'après cela, voici comment on peut faire les étapes de la marche des idées :

Première période. — Du IXe siècle jusqu'à la fin du XIIe siècle. Élaboration de la scolastique.

A. La Philosophie occidentale.

1. La philosophie scolastique. — La question des universaux absorbe l'effort principal, mais non exclusif de la scolastique. Dès l'abord se trouvaient en présence *réalistes* (Fridugise, Remi d'Auxerre, Gerbert, Odon de Tournai, etc. et *antiréalistes* Rhaban Maur, Heiric

d'Auxerre, Roscelin). L'antiréalisme, rudimentaire aux premiers siècles, se précise de plus en plus; au terme de son évolution, il s'identifie avec le réalisme modéré, qui est la solution scolastique par excellence. Abélard (XIIe s.) fait faire un pas décisif, et mène une vigoureuse campagne contre les réalistes de son temps (Guillaume de Champeaux; les indifférentistes; l'école de Chartres y compris Guillaume de Conches).

Comme esprits synthétiques, on rencontre, au XIe siècle, un métaphysicien, saint Anselme de Cantorbéry; au début du XIIe siècle, les Summistes; à la fin XIIe siècle, deux esprits plus compréhensifs, Alain de Lille et Jean de Salisbury.

En même temps, on voit apparaître, au couvent de Saint-Victor, à Paris, la première manifestation exubérante du mysticisme orthodoxe.

2. L'antiscolastique. — Jean Scot Eriugène, au IXe siècle, est le père du rationalisme, de la théosophie, du panthéisme, du faux mysticisme du moyen âge. Certains controversistes, trop hardis dans des matières théologico-philosophiques, aboutissent aussi, aux IXe, X^e et XIe siècles, à des solutions incompatibles avec la scolastique. Le panthéisme reparaît sous diverses formes dans la seconde moitié du XIIe siècle (panthéisme Chartrain; Amaury de Bénès et les Amauriciens, David de Dinant), tandis que les Cathares et les Albigeois remettent en honneur le matérialisme épicurien.

Il n'y a pas lieu de parler des *déviations de la scolastique*, à une période où la scolastique, n'étant pas fixée sur plusieurs doctrines fondamentales, est forcée de s'avancer dans des directions diverses, avant de se frayer sa voie.

B. La philosophie byzantine, peu originale dans ses productions, fait apport de ses idées à la philosophie occidentale, à la fin du XIIe siècle.

C. La philosophie asiatique. — La philosophie arabe est son expression la plus vivante. Elle se développe parallèlement dans le royaume d'Orient (Alfarabi, Avicenne) et dans celui d'Espagne (Averroës).

Fort apparentée à la philosophie arabe est la philosophie des Juifs d'Espagne (Israeli, Avicebron, Moise Maimonides). L'une et l'autre fut révélée aux philosophes occidentaux, à la fin du XIIe siècle, et cette initiation, jointe à l'érection de l'Université de Paris et la création des ordres mendiants, contribua pour une large part au brillant épanouissement de la culture philosophique du XIIIe siècle.

Deuxième période. — Le XIIIe siècle ou l'apogée de la scolastique. — Le rôle de l'arabisme est fini; quant à Byzance, elle reste fidèle à ses traditions d'immobilisme. Ses pâles ébauches sont éclipsées par les colossales synthèses de la scolastique. Tout l'intérêt de la philosophie du XIIIe siècle se concentre à Paris.

1. La scolastique. — Après quelques précurseurs (A. de Sereshel et Guillaume d'Auvergne), Alexandre de Halès ouvre la lignée des grands scolastiques, et peut être considéré comme le chef de file de la direction augustinienne, et de l'ancienne école franciscaine. Il est immédiatement suivi d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, deux aigles

de la pensée. Saint Bonaventure, Henri de Gand, Duns Scot et une foule d'individualités remplissent le XIIIe siècle.

2. L'antiscolastique. — La scolastique trouve une rivale redoutable dans l'averroïsme latin, dont Siger de Brabant est le porte-drapeau.

3. Les déviations de la scolastique. — L'averroïsme déteint sur Roger Bacon et R. Marston dans une thèse importante d'idéologie. Il inspire à Raymond Lulle un système de défense exagéré.

Troisième période. — Le XIVe siècle et la première moitié du XVe siècle. C'est le déclin de la scolastique.

1. Les faiblesses de la scolastique s'accusent dans le terminisme de G. d'Occam, et dans les écoles scotiste et thomiste, où l'on ne fait que reproduire les doctrines des chefs d'école.

2. L'antiscolastique gagne en puissance. — D'abord l'Averroïsme s'étend et, de plus en plus, prend pied dans les Universités de France (Jean de Jandun) et d'Italie ; le mysticisme hétérodoxe relève la tête dans une foule de sectes ; le terminisme occamiste lui-même enhardit les novateurs, et l'on voit des transfuges de la scolastique enseigner, les uns une sophistique mal définie (N. d'Autrecourt), d'autres le panthéisme, d'autres le déterminisme (J. de Mirecourt).

3. On voit aussi se multiplier les déviations de la scolastique. Maître Eckehart et les mystiques allemands, Raymond de Sabunde, Nicolas de Cuse, édifient des systèmes mal équilibrés, où les principes de la scolastique sont étrangement alliés à des innovations malheureuses.

Quatrième période. — Deuxième moitié du XVe siècle, XVIe et XVIIe siècle, Décadence de la scolastique.

Tandis que, avant le milieu du XVe siècle, la scolastique continue de garder ses positions victorieuses, malgré les assauts des philosophies rivales, elle devient désormais de plus en plus incapable de résister à la coalition formidable qui se dresse contre elle. De toutes parts on exploite ses faiblesses, et on finit par la réduire.

1. Les philosophies antiscolastiques n'ont de commun que leur haine du passé. Ce sont des systèmes calqués sur l'antiquité (l'humanisme philologique de L. Valla, Vivès, Ramus, etc. ; le platonisme de Plethon, Bessarion, Ficin ; l'alexandrinisme et l'averroïsme aristotéliciens de Pomponaius et Niphus ; le stoïcisme de Juste Lipse ; l'atomisme de Gassendi) — ou bien des doctrines naturalistes (Telesius, Campanella), tentées de déifier l'homme et le cosmos pour exalter sa valeur (Morus, Patritius, Giordano Bruno) — ou bien encore des systèmes boiteux de philosophie et de mystique protestante (Mélanchton, S. Franck, Böhme, etc.), ou cabalistique (Reuchlin).

2. La scolastique se traîne dans les vieilles ornières, et devient oublieuse de son grand passé. Certes un groupe de penseurs distingués, au XVIe siècle, essaient de remettre en état la citadelle ébréchée : ce sont les néo-thomistes espagnols (Suarez, etc.) ; mais leur œuvre est éphémère. On recommença bientôt de compromettre la philosophie

scolastique par une série de maladresses : la piteuse attitude des aristotéliciens devant les découvertes astronomiques et physiques de Galilée, de Copernic et de Newton, forme l'épilogue de cette longue déchéance. *La scolastique est tombée faute d'hommes, et non pas faute d'idées.*

Louvain.

M. De Wulf.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

1896-1899[1]

3. Premier et deuxième siècles. — Un ouvrage qui rendra service dans l'interprétation des anciens écrivains est celui de M. Heinrich Weinel [**19**], *Die Wirkungen des Geistes u. Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus* (Fribourg, Mohr, 1899; xii-234 pp. in-8). Il est loin de résoudre toutes les questions soulevées par les manifestations pneumatiques dont parlent les auteurs. Mais c'est un recueil de faits et de textes judicieusement classés.

La découverte de l'ancienne version latine de la première lettre de Clément de Rome a renouvelé la critique de ce précieux écrit. Aussi M. K. Knopf [**20**] nous en donne une édition fondée sur tous les secours dont on dispose : ms. incomplet d'Alexandrie, ms. de Constantinople retrouvé par Philothée Bryennios, traduction latine (*Das erste Clemensbrief, untersucht u. herausgegeben*; Leipzig, 1899; 194 pp. in-8). Comme la traduction latine s'oppose aux trois autres témoins, elle sert à décider entre eux.

Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin (4 juin 1896), M. Ad. Harnack a étudié [**21**] l'*Oratio ad Graecos*, attribuée à tort à Justin. Un ms. de Justin (xiiie ou xive s.), qui a été brûlé dans l'incendie de la Bibl. de Strasbourg en 1870, contenait la lettre à Diognète et l'*Oratio ad Graecos*. On ne s'est pas beaucoup occupé du discours, mais on a publié récemment des *Hypomnemata* syriaques d'un certain Ambrosius qui semblent n'être qu'un remaniement de l'*Oratio* fait au iiie siècle. M. H. donne la traduction du texte syriaque et du texte grec de l'*Oratio*, d'après le ms. G (Strasbourg) et le syriaque. Il détermine le caractère du discours dont on ne peut préciser l'époque, et qui ne peut pas être attribué à Justin.

M. Émile Picot [**26**] a donné, dans la *Revue des Bibliothèques*, VIII, 119, d'intéressants détails sur la traduction française de saint Justin, publiée par Jean de Maumont à Paris en 1554.

1. Cf. *Revue*, IV (1899), 378 sqq. — Le retard apporté à la publication de cette chronique m'oblige à y insérer les travaux parus en 1899.

L'étude consacrée à l'apologie d'Athénagore par M. L. Arnould [25], *De Apologia Athenagorae patris graeci secundo seculo* (sic) *florentis* Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν *inscripta* (Parisiis, Armand Colin, 1898; xxv-150 pp. in-8), vient à son heure, après les travaux de M. Harnack et l'édition Schwartz. Elle débute par une bibliographie raisonnée qui peut servir de modèle; car ce n'est pas seulement un relevé de titres ; le lecteur y voit indiqué ce qu'il peut attendre de chaque livre. On est toutefois un peu surpris de trouver citée, au milieu des derniers travaux de la critique, l'édition de l'*Histoire auguste* de la collection Nisard; je ne parle pas du Pline l'Ancien, auquel les soins de Littré assurent une valeur durable.

M. A. a recueilli toutes les données possibles de la vie d'Athénagore; il conclut que l'*Apologie* a été écrite entre le mois de décembre 176 et le mois de septembre 177. Dans les chapitres suivants, il élucide deux points restés particulièrement obscurs. Athénagore se prend souvent aux attaques dirigées contre le christianisme par les « sycophantes ». M. H. conjecture que ces adversaires sont les rhéteurs et les sophistes d'Athènes. Ils étaient alors très considérés. Le plus influent d'entre eux, Hérode Atticus, fut l'ami de Marc Aurèle. Dans cette année 177, l'empereur vint à Athènes et se fit initier par lui aux mystères d'Éleusis, et c'est vers le même temps que Celse écrivait le *Discours véritable*. Il y eut, à cette époque, un véritable soulèvement des païens intellectuels contre la doctrine chrétienne. Athénagore lui-même ne s'était-il pas converti en cherchant dans les Écritures des arguments contre le christianisme? C'est contre ses pareils, moins sincères ou plus fermés, qu'il a dirigé ensuite son plaidoyer devant l'empereur. L'empereur, ou plutôt les empereurs, Marc-Aurèle et Commode, sont les destinataires de l'ouvrage. On a été souvent choqué des expressions élogieuses dont l'auteur s'est servi à leur égard. On l'a accusé d'adulation. C'est la seconde question obscure que M. A. cherche à élucider. Il ne faut pas oublier d'abord que Commode avait alors seize ans, et ne compte pas. Quant à Marc-Aurèle, nous sommes, pour le connaître, dans une situation meilleure qu'Athénagore. L'auteur chrétien ne pouvait lire dans le journal de l'empereur l'éloge de la mort du philosophe, qui ne procède pas, comme celle des chrétiens, de la pure insolence factieuse, κατὰ ψιλὴν παράταξιν, mais est réfléchie, sérieuse, sans mise en scène, ἀπραγῴδος. Pour Athénagore, Marc-Aurèle était surtout un confrère en philosophie. Ne faisait-il pas suivre la titulature officielle des empereurs — les épithètes Γερμανικοῖς Σαρματικοῖς sont de style et n'ont pas la signification spéciale indiquée par M. A. p. 97, — de ces mots : τὸ δὲ μέγιστον Φιλοσόφοις? Comme l'a très bien vu M. A., il y avait là un argument *ad hominem* que l'apologiste ne pouvait négliger. Et, en effet, les qualités des empereurs que vante Athénagore sont toutes celles d'un philosophe : la sagesse, l'amour de la vérité et de la science, l'érudition, la douceur des mœurs, la modération, l'amour de la paix, l'humanité. On croirait lire l'éloge de quelque ami dans

une lettre de Pline le Jeune. Il était assez naturel que le philosophe chrétien prît au sérieux la philosophie des empereurs. Les philosophes qui avaient consacré tant de veilles à l'étude de tant de doctrines ne paraissaient-ils pas tout désignés pour connaître et apprécier la doctrine chrétienne exposée philosophiquement par un philosophe? Étrange aberration, sans doute; mais dans laquelle ne manquent pas de tomber dans tous les temps les esprits spéculatifs. Athénagore reçut la réponse que reçoivent toujours la vérité et la justice de l'impartialité des hommes libéraux et modérés, dont la profession est de cultiver τὸ πρᾶον καὶ ἥμερον, τὴν μετριότητα, τὸ πρὸς ἅπαντα εἰρηνικόν, τὸ φιλάνθρωπον : l'égorgement « dramatique », τραγῴδος, des chrétiens de Lyon est de 177 (cf. pp. 26-27).

Un autre mérite du travail de M. A. est d'avoir fait ressortir le caractère propre de l'Apologie d'Athénagore : c'est une œuvre de dialectique où les procédés de l'école sont employés à la défense et à l'exposition du christianisme. Elle peut même nous donner une idée de ce qu'étaient alors les discussions des philosophes, beaucoup mieux que l'œuvre de Justin, toute de fougue impulsive et d'inspiration hasardée. Athénagore est calme, réfléchi, ne dit que ce qu'il veut, expose avec clarté et posément la dogmatique chrétienne. On rencontre chez lui pour la première fois des formules que le concile de Nicée fera siennes.

Trois appendices : « Athenagoras apud XVII seculi (*sic*) theologos », « De Athenagorae documentis ad artes spectantibus », « Primi seculi (*sic*) Christianorum precatio » terminent cette dissertation dont on peut recommander la lecture à qui veut étudier les apologistes chrétiens.

On sait que Minucius Félix nous a été conservé dans un ms. de Paris, 1661, du IXe siècle, qui contient d'abord Arnobe. Le premier éditeur (1543), Faustus Sabaeus de Brescia, a attribué huit livres à Arnobe. Le premier qui passe pour avoir eu l'idée de détacher l'*Octauius* est Fr. Baudoin (Balduinus), dans son édition d'Heidelberg (1569). Mais Orsini attribue cette idée au cardinal Sirleto, dans son édition de 1583; et Adrien du Jon (Junius) se voit attribué le même mérite par Elmenhorst (éd. de Hanovre, 1617). Sirleto est mort en 1585 et Du Jon en 1575. Il est possible et même probable que plusieurs savants ont séparément eu l'intuition de la vérité. Telle est la conclusion d'une courte note de M. Ramorino [24] dans *Vox Urbis* (1898, nº 3; I, p. 17).

Dans *The Oxyrynchus Papyri*, MM. B. P. Grenfell et A. S. Hunt ont publié [25] un fragment (pp. 8-9), contenant une citation du *Pasteur* d'Hermas (*Mand.*, XI, 9-10), suivi d'un fragment d'un ancien commentaire où le corps des prophètes est identifié avec le corps charnel du Christ : « Τὸ γὰρ προφητικὸν πνεῦμα τὸ σωματεῖόν ἐστιν τῆς προφητικῆς τάξεως, ὅ ἐστιν τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ μιγὲν τῇ ἀνθρωπότητι διὰ Μαρίας. » Ainsi l'assimilation que saint Paul faisait de toute l'Église au corps visible du Christ se trouve ici restreinte aux prophètes, et ceux-ci sont présentés comme un ordre particulier, σωματεῖον, un collège (sens déterminé par Lightfoot, *Ign. ad Smyrn.*, 11). M. Harnack

[26], *Über zwei von Grenfell u. Hunt entdeckte u. publicirte altchristliche Fragmente* (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 14 juillet 1898, XXXVI, 516 sqq.), attire l'attention sur ce texte, très curieux pour l'histoire des origines et du développement du montanisme. Il est de la seconde moitié du IIe siècle, probablement. Sans prétendre à une certitude quelconque, on peut rappeler que Méliton de Sardes a écrit Περὶ προφητείας. En tout cas, ce texte prouve l'autorité du Pasteur à cette époque : on le commentait comme une Écriture canonique, à côté de David, nommé dans une partie mutilée de ce fragment. M. H. [27] signale dans la même publication (N° IV; pp. 7-8), un fragment gnostique, où l'on distingue entre les âmes supérieures et les âmes inférieures.

4. Apocryphes. — M. Max Bonnet poursuit l'œuvre entreprise par Lipsius de nous donner une seconde édition des Actes apocryphes des Apôtres. Dans un premier volume, Lipsius avait publié les Actes de Pierre, de Paul et Thècle, de Thaddée. Nous avons maintenant le premier fascicule du deuxième volume, dont le titre indique suffisamment le contenu [28] : *Passio Andreae*, *Ex actis Andreae*, *Martyria Andreae*, *Acta Andreae et Matthiae*, *Acta Petri et Andreae*, *Passio Bartholomae Acta Joannis*, *Martyrium Matthaei*; edidit Maximilianus Bonnet (Lipsiae, apud Hermannum Mendelssohn, 1898; xxxvii-261 pp. in-8, *Acta Apostolorum apocrypha* post Constantinum Tischendorf, denuo ediderunt R. A. Lipsius et M. Bonnet, partis alterius vol. 1). Le deuxième fascicule comprendra les Actes de Philippe et de Thomas, et, en appendice, les Actes de Barnabé.

Deux de ces morceaux se présentent aujourd'hui en latin sous leur forme la plus ancienne ; les rédactions grecques sont des traductions du latin en grec. Ce sont la Passion d'André et la Passion de Barthélemy. M. B. a donné ailleurs la démonstration détaillée de ce rapport, inverse de celui que l'on attend (*Byzant. Zeitschrift*, III (1894), 458 et *Analecta Bollandiana*, XIV (1895), 353.) Il n'est que juste de mentionner ces résultats, une des plus jolies découvertes que l'on ait faites en ce domaine. Il y a d'autres conclusions à extraire de la préface pour ceux qui s'occupent de l'histoire de ces textes. M. B. donne (p. xvii sqq.) la liste des passages concernant André qui se retrouvent dans nos divers documents et dans ceux qu'il a publiés en 1895 sous les titres de *Narration* et d'*Éloge* d'André (*Supplementum Codicis apocryphi II*, *Acta Andreae cum laudatione contexta*, etc ; cf. *Rev. cr.*, 1896, I, 307) ; dans la préface de ce travail, le rapport entre les divers textes est déjà longuement étudié. On peut par ce dépouillement sommaire se faire une idée des Actes primitifs dont nous n'avons plus que des dérivations troublées. Pour les actes de Jean, l'édition de M. B. réunit pour la première fois et complète ce que Tischendorf, Zahn, Thilo et James ont publié séparément Un ms. de Patmos, signalé autrefois par Victor Guérin, nous donne en particulier toute une partie des Actes restée inconnue jusqu'ici.

Tous ces textes sont des textes grecs, sauf les deux cas indiqués ci-dessus d'un original latin. Il n'existe de version latine ancienne que pour une petite partie des Actes d'André et de Matthieu (ms. de la Valicellane, du XIe siècle), et pour le Martyre de Matthieu. Ce dernier morceau est édité d'après un ms. de l'Escurial du IXe siècle, dont M. B. a respecté même les singularités orthographiques.

M. G.-N. Bonwetsch a publié, pour inaugurer sa collection de *Studien* (voir *Revue* IV [1899], 378), un apocryphe [**29**] : *Die Apocalypse Abrahams*; *Das Testament der vierzig Martyrer* (Leipzig, A. Deichert, 1897; 95 pp. in-8; prix : 2,80 Mk). L'Apocalypse comprend en réalité deux parties : l'une (1-8), est haggadique et présente une refonte originale de la matière légendaire éparse dans les littératures juive, chrétienne et musulmane; l'autre (9-32), est proprement apocalyptique. Le point de départ de celle-ci est le récit de la Genèse, xv, 1, 5-17. La première partie a des rapports étroits avec le roman des Récognitions clémentines. Ce texte est publié en allemand, d'après une version slave. Le Testament des quarante martyrs de Sébaste rentre dans un autre genre littéraire. Il est édité en grec d'après deux mss. grecs (Vienne gr. th. 10, Paris, gr. 1509 du XIIe siècle) et une ancienne version slave. Lambecius l'avait publié autrefois d'après le seul ms. de Vienne. Cette pièce est fort intéressante pour l'histoire des martyrs. Les prisonniers demandent qu'après leur supplice leurs restes ne soient pas dispersés, quoiqu'ils appartiennent à des localités différentes. Ils veulent ne pas être séparés dans le tombeau comme ils auront été unis dans la mort. Cette préoccupation montre que les chrétiens des premiers siècles étaient beaucoup plus attentifs à leur sépulture qu'on ne l'a répété, à propos notamment de l'inscription d'Abercius. M. B. croit authentique cette pièce curieuse, et l'on ne voit pas, en effet, comment un faussaire y aurait introduit tant de détails particuliers et neufs.

M. L. Radermacher publie pour la première fois une apocalypse que Hase, Tischendorf et Gidel avaient mentionnée en passant [**30**] : *Anonymi Byzantini de caelo et infernis epistola* (Leipzig, Deichert, 1898; 30 pp. in-8; prix : 1 Mk.). C'est une lettre où l'auteur raconte, pour la consolation des bons et la terreur des méchants, ce qu'il a vu dans un voyage aux enfers et au ciel. La pièce appartient donc à un type répandu au moyen âge et n'offre rien de neuf. M. R. a déterminé avec soin ses sources directes et indirectes : l'Hénoch slave, l'apocalypse de Marie, l'apocalypse de Paul et une lettre de Jésus-Christ. D'après des mentions historiques, l'auteur écrivait à la fin du Xe siècle. M. Radermacher a joint à son édition un *index graecitatis* très bien fait. C'est, en effet, surtout comme document philologique, que cette apocalypse mérite une étude, bien que le ms. qui nous l'a conservée soit du XVe siècle (Paris gr. 1631).

D'un autre côté, M. C. Schmidt [**31**], a signalé dans les *Neue Heidelb. Jahrbücher*, en 1897, les *Acta Pauli* du IIe siècle, en langue copte,

trouvés en Égypte, et maintenant à la bibliothèque d'Heidelberg; ils ont de l'importance pour l'histoire du canon des saintes Écritures et pour la linguistique.

5. Clément d'Alexandrie. — Cet écrivain a été l'objet d'études nouvelles. Elles tendent à changer le jugement que l'on portait sur lui.

Le texte a été d'abord, en attendant l'édition de Berlin, l'objet d'un travail consciencieux de M. Barnard [32], *Clement of Alexandria, Quis diues saluetur*; Cambridge, 1897, xxx-66 p. in-8. L'introduction de M. Barnard est une étude complète et neuve de la tradition du texte de Clément d'Alexandrie. Le premier paragraphe concerne les mss. du *Protrepticus* et du *Pédagogue*. M. B. montre que le ms. de Modène (Gr. 126) est identique au Carpensis de Vettori. Tous les mss. sont dérivés du célèbre ms. d'Aréthas (Paris gr. 451); pour les lacunes de ce ms., il faut établir le texte sur les mss. de Modène et de la Laurentienne (V 24), mais ce dernier est une copie altérée de l'original. Comme les *Stromates*, les *Excerpta* et les *Eclogae* se trouvent seulement dans le ms. de la Laurentienne V 3, dont Paris sup. gr. 250 est une copie, M. B. n'a rien à ajouter à ce que nous savons déjà. Mais pour le *Quis diues*, il apporte un document nouveau et très précieux, le ms. de l'Escurial, Ω III 19, du XIe siècle. Ce manuscrit est la source du seul ms. connu, d'après lequel Ghisler avait publié le discours en 1623, un Vaticanus du XVIe siècle. Malheureusement la perte d'un feuillet oblige de recourir à d'autres sources notamment à un extrait d'Eusèbe. C'est l'occasion pour M. B. de nous donner des renseignements intéressants sur les mss. de l'*Histoire ecclésiastique*. Un dernier paragraphe est consacré aux florilèges du *Qui diues* : *Melissa Antonii*, *Loci communes* de Maxime, *Sacra parallela*. On voit comment M. B. a été amené beaucoup plus loin qu'il n'avait pensé et a écrit un mémoire qui renouvelle, pour un bonne partie, la critique du texte de Clément. A l'édition il a ajouté des notes où il discute les passages difficiles et donne la bibliographie récente. Un appendice contient des renseignements sur des extraits de Clément, d'après des mss. non encore étudiés et surtout deux pages inédites tirées du ms. de l'Escurial Y III 19; elles semblent bien être de Clément d'Alexandrie et proviennent peut-être du Προτρεπτικὸς εἰς ὑπομονήν mentionné par Eusèbe (*H. E.* VI 13). A signaler aussi l'index détaillé des mots grecs qui termine cette brochure.

La question du canon de Clément d'Alexandrie a été traitée bien des fois. M. H. Kutter [33], *Clemens Alexandrinus und das Neue Testament* (Giessen, J. Ricker, 1897; 152 pp. in-8; prix : 3 Mk. 60), la reprend et en traite quelques autres : la méthode exégétique de Clément d'Alexandrie, sa conception de la tradition, ses idées sur la révélation. Il n'a pas tort de reprocher à ses devanciers d'avoir fait état des expressions flottantes de Clément; mais je ne suis pas sûr qu'on ne puisse adresser à son travail la même critique. Sans doute, Clément

est déjà livresque, plus même que ne veut le croire M. Kutter. Cependant il est difficile de distinguer aussi nettement qu'il prétend l'établir la παράδοσις τοῦ κυρίου et la παράδοσις ἐκκλησιαστική. Sous ces réserves, la brochure de M. Kutter rendra service, même après le livre de M. Barnard sur le même sujet (Cf. *Revue*, IV, 1899, 475).

Une étude d'ensemble nous a été donnée par M. de Faye [34], *Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle* (Paris, Leroux, 1898; IV-320 pp. in-8). Après une introduction sur l'Église au IIe siècle, la vie et la conversion de Clément, l'école catéchétique d'Alexandrie, les écrits de Clément, M. de Faye étudie successivement la question littéraire, la question historique et la question dogmatique. Cette dernière répond spécialement au sous-titre. La clé des théories et de l'activité de Clément d'Alexandrie est dans la création d'une gnose chrétienne, union harmonieuse de la nouvelle religion et de la sagesse antique. C'est à faire comprendre cette entreprise que tend l'ouvrage entier; M. de F. a réussi avec clarté et une parfaite connaissance du texte.

La question historique porte sur l'état des esprits au moment où Clément se mit à enseigner. L'Église traversait une crise. La foule des fidèles, sans instruction, hostile aux philosophes qui lui paraissaient comme les théoriciens du paganisme, était l'ennemie d'une culture supérieure et même du développement normal de la théologie. Cette répugnance était en partie justifiée par les aberrations des gnostiques. Il y avait, de plus, dans ces sentiments un fondement assez sérieux ; M. de F. n'en parle pas, je crois. En dehors de quelques exceptions illustres, et Clément en était une, les philosophes étaient moins disposés que d'autres à embrasser le christianisme. (Cf. plus haut, p. 65.) Le roman de la correspondance de Sénèque et de saint Paul, sans parler d'autres impossibilités, soulève cette grave difficulté d'ordre psychologique. D'un autre côté, il était urgent pour le christianisme de faire une place à la spéculation. Il devait rester sans action sur la jeunesse cultivée, et aurait disparu obscurément dans la décadence du judéo-hellénisme, si un souffle nouveau n'était venu féconder les germes qu'il portait en lui. Clément d'Alexandrie le comprit, et, résolu de parer à ce danger, il dirigea toute sa polémique contre les gnostiques. Dans ce dessein, il distingue les vrais et les faux gnostiques et cherche à gagner la neutralité des simples par la rigueur de son orthodoxie. Pour faciliter la réconciliation, Clément entendait par philosophie une doctrine éclectique, prise dans toutes les écoles, surtout dans le platonisme. Ses devanciers, Justin, Athénagore, avaient procédé de même.

A cette solution du problème historique, il n'y a pas d'objection sérieuse à faire. Il en va tout autrement de la question littéraire. On considère généralement les Stromates de Clément d'Alexandrie comme la troisième partie d'un tout, dont le Protreptique et le Pédagogue forment les deux premières. D'après M. de Faye, cet ouvrage serait, au contraire, un traité intermédiaire entre le Pédagogue, esquisse du

chrétien ordinaire, et une exposition philosophique du christianisme, formulant, à la manière des écoles païennes, les δόγματα de la nouvelle doctrine. Les Stromates auraient pour but de résoudre une question préjudicielle et de prouver le droit du chrétien à utiliser les méthodes de la philosophie grecque. M. de F. cite, à l'appui de sa théorie, un mot de Clément (*Str.* VII, 59) : « Notre tâche est de décrire la vie du gnostique, non d'exposer les δόγματα. Cet exposé, nous le ferons plus tard, en temps convenable. » Ce texte peut prouver que Clément avait bien l'intention de donner la formule philosophique des croyances chrétiennes ; mais il montre en même temps que les Stromates sont le couronnement de ce traité de l'éducation du chrétien dont le Protreptique et le Pédagogue sont les deux premières parties. Clément s'occupe du chrétien, du gnostique, non pas du christianisme, de la gnose. Il prend l'homme de son temps, le sépare du milieu païen ou philosophe, l'agrège au christianisme (Protreptique) ; puis, il lui donne la formation rudimentaire qui est commune à tous les fidèles (Pédagogue) ; enfin il l'achève par l'union de la philosophie et du christianisme (Stromates). Ainsi, successivement, l'homme, guidé par Clément, a cessé d'être païen, est devenu chrétien, et enfin chrétien parfait, gnostique : c'est la peinture du vrai gnostique qui remplit le VIIe livre des Stromates. L'auteur poursuit donc un but concret, pratique ; c'est aussi un être concret qui est son sujet et dont il veut régler le développement. La formule abstraite des croyances chrétiennes est tout autre chose ; si jamais Clément a eu le projet de la donner, cette œuvre eût pris place à côté des trois parties de son manuel d'initiation, et non pas à la suite. Quant à la question de savoir si la philosophie peut venir en aide au théologien chrétien, elle est bien traitée comme l'indique M. de Faye, mais ce n'est qu'une partie des Stromates, l'introduction nécessaire à la peinture du vrai gnostique.

M. de F. a été amené à cette hypothèse par l'étude des vues et du but de Clément. Mais rien n'empêche d'adopter les autres conclusions de son livre en rejetant celle-ci. Une partie des raisonnements par lesquels M. de F. veut justifier après coup son système peuvent être retournés. Toutes les précautions que prend Clément vis-à-vis des simples prouvent qu'il ne voulait pas du tout formuler de *dogmata* : le danger était encore trop grand. Il devait forcément garder jusqu'au bout sa méthode, un peu désordonnée, mais propice à ses vues et adaptée à son génie. La phrase que nous avons citée (VII, 59), s'adresse au lecteur philosophe, qui pourrait s'étonner de ne trouver dans les Stromates rien de semblable à l'enseignement de ses maîtres ordinaires. Mais le refus de formuler des *dogmata* est une précaution à l'adresse des chrétiens étroits, qu'un appareil trop scolastique aurait mis en défiance. Obligé d'écrire pour des hommes cultivés, des livres que les simples peuvent ouvrir et dénoncer à l'autorité ecclésiastique, Clément tâche de ne mécontenter personne, et fait tous ses efforts pour mener à bien sa tentative de conciliation.

6. Hippolyte. — Quatre volumes du recueil des Pères Grecs publié par l'Académie de Berlin ont déjà paru (*Die griechische christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*). Il est très regrettable et d'une pratique antiscientifique que la langue de ce recueil soit l'allemand, même dans les apparats critiques.

Le premier volume, divisé en deux parties, commence l'édition d'Hippolyte : N. Bonwetsch u. H. Achelis [**35**], *Hippolytus Werke*, I Bd., *Exegetische Schriften* (xxxviii-374; x-309 pp. in-8; Leipzig, 1897). Dans la première partie du premier volume, M. Bonwetsch a publié : 1° le commentaire d'Hippolyte sur Daniel, d'après des mss. grecs fragmentaires et surtout d'après une version slave qui, seule, nous a conservé le texte complet ; 2° des fragments du commentaire sur le Cantique, également d'après une traduction slave. Cette partie du volume ne contient presque que de l'inédit et nous donne pour la première fois un spécimen important de la méthode exégétique d'Hippolyte. La tâche de M. Achelis était plus compliquée, parce qu'elle devait se diviser entre vingt-quatre ouvrages ou fragments d'ouvrages : 1° Sur l'Antechrist ; 2° fragments sur la Genèse, provenant en grande partie de la Chaîne de Procope de Gaza ; 3° un morceau cité par Léonce de Byzance et qui est tiré d'un livre intitulé vraisemblablement : εἰς τὰς εὐλογίας τοῦ Βαλαάμ ; 4° des fragments donnés dans Théodoret : εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην (le Deutéronome d'après Philon); 5° (d'après une chaîne arabe de date récente) des fragments sur le Pentateuque où le noyau authentique et les additions postérieures peuvent difficilement être séparés ; 6° un fragment sur Ruth, inédit jusqu'ici, tiré d'un ms. de l'Athos ; 7° quatre fragments : εἰς τὸν Ἐλκανὰν καὶ εἰς τὴν Ἄνναν, dans Théodoret ; 8° un fragment apocryphe : εἰς ἐγγαστρίμυθον ; 9° divers fragments, qui ne sont pas tous authentiques, sur les Psaumes ; 10° divers textes très mélangés sur les Proverbes ; 11° quelques phrases de l'Ecclésiaste ; 12° εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ἠσαΐου, citation de Théodoret ; 14° des morceaux sur saint Mathieu conservés dans les chaînes ; 15° et 16° εἰς τὴν τῶν ταλάντων διανομήν et εἰς τοὺς δύο λῃστάς, connus par Théodoret ; 17° un extrait d'un discours apocryphe sur saint Jean et la résurrection de Lazare, conservé par deux recensions arméniennes et une recension grecque originale de la version arménienne la plus courte, et éditée dans saint Jean Chrysostome ; 18° des fragments sur l'apocalypse, dont l'un existe dans une traduction slave, les autres dans un commentaire arabe et dans Jacques d'Édesse ; 19° contre Gaius : fragment syriaques dans Denys Bar Salibi ; 20° sur la résurrection, à l'impératrice Mammée ; 21° περὶ ἀναστάσεως καὶ ἀφθαρσίας ; 22° εἰς τὰ ἅγια θεοφανεία ; 23° περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα ; 24° διήγησις Ἱππολύτου τοῦ γνωρίμου τῶν ἀποστόλων, tiré de l'Histoire lausiaque de Palladius. M. Achelis a ajouté deux appendices. L'un contient les fragments, donnés comme authentiques, et qui proviennent de la correspondance apocryphe de Jules Ier de Rome : c'est une falsification apollinariste. L'autre est une édition, d'après l'édition princeps, du *De consummatione mundi* : combinaison d'Ephraïm et de *De Antichristo*.

M. Bonwetsch n'a voulu laisser à personne le soin de présenter au public les commentaires d'Hippolyte qu'il vient d'éditer [**36**] : *Studien zu den Kommentarien Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede* (Leipzig, 1897; 86 pp. in-8). C'est pourquoi il résume dans sa brochure les résultats de son étude sur l'état du texte et la composition des œuvres, sur l'emploi des livres de la Bible, sur les doctrines relatives au salut, aux fins dernières, à l'Église, à la morale. On comprendra l'importance du commentaire sur Daniel, si l'on songe que c'est le premier traité exégétique que nous possédions. J'ai dit : traité; car il est sûr maintenant que ce n'est pas un recueil d'homélies, comme on l'avait cru d'abord. Le commentaire sur le Cantique a été utilisé directement ou indirectement par les exégètes postérieurs, de sorte que l'on peut soupçonner qu'ils renferment encore beaucoup d'idées d'Hippolyte que nous ne pouvons déterminer avec sûreté. Le texte de Daniel connu d'Hippolyte était la version de Théodotion. Dans son emploi des livres bibliques, il faut remarquer la place faite à l'épître aux Hébreux, tout près des œuvres authentiques de Paul; l'exégète connaît aussi les deux lettres de Pierre, celles de Jacques, le Pasteur, l'apocalypse de Pierre, les Actes de Pierre et ceux de Paul. Pour dater les deux commentaires, nous sommes inégalement renseignés. Le traité sur le Cantique est peut-être postérieur au commentaire de Daniel. En tous cas, celui-ci appartient aux premiers temps de l'activité littéraire d'Hippolyte.

De son côté, M. Hans Achelis a publié postérieurement des *Hippolytstudien* [**37**] (Leipzig, 1897 ; vi-233 pp. in-8). Il a recueilli en quatre chapitres les documents relatifs à la vie d'Hippolyte. On sait combien sont difficiles à débrouiller les problèmes qu'elle pose. Nous en avons ici au moins les éléments. Dans la deuxième partie de ces études, M. A. traite de quelques-uns des ouvrages ou fragments parus dans son édition, les n°s 1-3, 5-6, 8-10, 14, 18-23, 25.

7. Origène. — M. E. Klostermann est chargé de préparer l'édition des Homélies d'Origène sur Jérémie. Il s'est trouvé amené à reprendre à nouveau toutes les questions relatives à ces homélies dans le travail suivant [**38**] : *Die Uberlieferung der Jeremia-Homilien des Origenes* (Leipzig, 1897 ; v-116 pp. in-8). Le nombre primitif de ces discours lui paraît avoir été donné exactement par Cassiodore : quarante-cinq. Ainsi en avait déjà jugé M. Preuschen. La date est moins certaine. M. K. pense qu'ils sont postérieurs sûrement à 231-2, et peut-être à 244. Ils ont été prononcés à Césarée. Le texte nous a été transmis par trois genres de sources : les mss., la traduction de 14 homélies par Jérôme, et la tradition indirecte (citations, etc.) dans les auteurs grecs et latins. Les mss. sont au nombre de deux, Vat. gr. 613 (xve s.) et Escurial Ω III 19 (xiie s.), les mêmes que ceux du *Quis diues* de Clément d'Alexandrie. Mais, tandis que l'Escurialensis était demeuré inconnu des éditeurs du *Quis diues* avant le travail de M. Barnard, Cordier avait, en 1648, publié les homélies d'Origène sous le nom

de Cyrille qu'elle porte dans le ms. Quant au Vaticanus, il avait été la base de la publication antérieure de Geisler. Huet reconnut l'erreur d'attribution commise par Cordier; mais, sans se préoccuper du rapport des mss., il mélangea les deux traditions. Comme nous l'avons vu p. 69, le ms. de l'Escurial, source du Vaticanus, deviendra le seul fondement du texte.

La traduction de saint Jérôme a été l'occasion pour M. K. d'une étude intéressante sur la méthode de l'écrivain latin. Après avoir rappelé les principes posés par Jérôme lui-même dans sa lettre à Pammachius (Ép. 57, *de optimo genere interpretandi*), M. K. montre que les modifications apportées par le traducteur à son original ont surtout un caractère littéraire ; elles ont pour but d'éclaircir ou d'embellir le texte. Il ne semble pas que Jérôme ait cédé, dans ces changements, à des préoccupations dogmatiques, comme Rufin l'avait affirmé. Malgré ces altérations et l'incertitude où elles nous laissent, cette version est d'une trop haute antiquité pour qu'on la néglige complètement.

La tradition indirecte transmise par les écrivains grecs est assez considérable pour les homélies sur Jérémie. Elle est représentée surtout par les chaînes et accessoirement par la *Préparation évangélique* d'Eusèbe. Dans ses additions et corrections, M. K. signale une chaîne de la bibliothèque Chigi qui paraît très importante. Il l'a connue trop tard pour en tirer parti dans l'appendice consacré aux extraits de chaînes et dans lequel il fait connaître trente morceaux qui avaient échappé aux recherches de ses devanciers. La tradition latine des homélies d'Origène est surtout intéressante pour l'histoire littéraire. Elle se rattache à deux noms, Ambroise et Jérôme. On sait à quel degré l'exégèse de saint Ambroise dépend de celle d'Origène. M. K. en donne de nouvelles preuves en faisant les rapprochements suivants : Orig., in Ier. Hom. 17, 1 = Ambr., Ep. 32, 1-8; Hom. 21, 7 = De Elia et iei. 15, 56-16, 58; fg. in Ier. 31, 18 = De Paen, 2, 36. Ce dernier texte a inspiré également saint Jérôme, dont le commentaire sur Jérémie est tout imprégné d'Origène. Mais il le pille sans le nommer, et, pour ne pas s'exposer au reproche d'origénisme, il mêle à ses emprunts de violentes attaques contre l'exégèse allégorique. Il va même, dans une lettre au pape Damase, jusqu'à s'approprier le juif derrière lequel Origène abritait déjà ses interprétations (Origène, In Ier. 19-2; In Ies. 6, 1; 9, 1 et Hier., ep. 18, 15).

Dans un autre travail [**39**] (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, juillet 1897), M. Klostermann étudie les œuvres d'Origène mentionnées dans la lettre de saint Jérôme à Paula. La liste des œuvres d'Origène contenue dans cette lettre n'était connue jusqu'ici que par le ms. d'Arras. M. K. en publie une nouvelle recension et un commentaire d'après quatre mss. : un d'Arras, deux de Paris, et un de Bruxelles.

Paris.

(*A suivre.*) Paul Lejay.

CHRONIQUE BIBLIQUE

IV. Exégèse de l'Ancien Testament (*suite*)[1]. — 7. Un commentaire des Psaumes composé par M. Duhm (*Die Psalmen. Kurzer Hand-Commentar zum A. T.*, Lief. 8. Fribourg e. B., Mohr, 1899; in-8, xxxii-312 pages) ne peut être que très savant, suggestif et original (cf. *Revue*, III, 379, 477). L'introduction, très serrée, présente des renseignements généraux sur le livre des Psaumes, la recherche des « collections dans la collection », une étude sur les dates et les auteurs des psaumes, l'analyse du psautier en tant que livre religieux, des considérations sur la métrique et l'exécution musicale des psaumes. Le livre aurait acquis sa forme actuelle vers l'an 70 avant J.-C., sous le règne d'Alexandra; il fut formé par la réunion de collections qui avaient elles-mêmes englobé d'autres recueils moins considérables. Les plus anciennes collections seraient les deux groupes formés par Ps. iii-xli (psaumes de David), et xlii-lxxxix, cette dernière ayant été constituée au moyen des trois petits recueils : Ps. xlii-xlix (psaumes des Corahites), li-lxxii (prières de David), l, lxxiii-lxxxiii (psaumes d'Asaph), avec le supplément : Ps. lxxxiv-lxxxix. On aurait ajouté d'abord au grand recueil formé par Ps. iii-lxxxix les Ps. xc-cvi, puis cvii-cxix, puis les psaumes des pèlerinages, cxx-cxxxiv, enfin cxxxv-cl, et les Ps. i et ii. Les psaumes qui portent en tête les noms d'Asaph, des fils de Corah, et autres noms connus pour avoir été ceux des familles de chantres, ont eu place dans les livres rituels du temple : il ne s'ensuit pas qu'ils aient été composés par les chantres qui les gardaient dans leur répertoire. Les titres des psaumes ne fournissent aucune indication recevable en critique touchant leurs auteurs. Nonobstant ce que les grammairiens ont pu dire du *Lamed auctoris*, la formule לדוד ne signifiait pas sans doute à l'origine que le psaume pourvu de cette note fût l'œuvre personnelle de David, mais qu'il était « exécuté dans le chant davidique du temple » ou simplement qu'il était composé sur le modèle des chants liturgiques. On distinguait par ces appellations, cantiques de Iahvé, de Sion, de David, d'Asaph, etc., les chants religieux des chants profanes. Les notices qui mettent certains psaumes en rapport avec telle ou telle circonstance de la vie de David sont l'œuvre très récente de collecteurs qui n'entendaient plus le sens primitif de la formule לדוד et qui ont établi sur le texte des psaumes, comparé à celui des livres de Samuel, une série de conjectures dont il est aisé maintenant de voir l'inanité. Aucun psaume ne peut être démontré antérieur à l'exil ; un seul peut être daté de la captivité, le

1. Voir *Revue*, IV (1899), p. 563.

Ps. CXXXVII ; beaucoup peuvent être de l'époque persane, mais on ne saurait le prouver; on le peut pour l'époque grecque antérieure à Antiochus Épiphane ; d'autres psaumes sont du temps de la persécution ; un plus grand nombre ont été composés sous les princes hasmonéens (notamment le Ps. CX, où M. Duhm reconnaît, après G. Bickell, un poème acrostiche en l'honneur de Simon Machabée), et plusieurs même contre ces princes, par les pharisiens, depuis le temps de Jean Hyrcan ; quantité de psaumes qui n'ont aucun rapport avec l'histoire du temps et les intérêts de parti ne peuvent être datés avec précision ; des retouches ont été faites dans plusieurs morceaux, soit pour l'adaptation liturgique, soit par les éditeurs de collections, sans compter les gloses qui viennent des premiers possesseurs. L'édition définitive ne fut pas faite en vue de l'usage liturgique, pour être, comme on l'a dit, « le livre des cantiques de la communauté », mais en vue de l'édification commune, pour être le livre de la piété israélite ; elle est due aux scribes et non aux prêtres.

La critique de ces conclusions nous retiendrait trop longtemps. Disons seulement que M. Duhm est plus radical qu'il ne paraît nécessaire de l'être en matière de psaumes préexiliens, exiliens ou de l'époque persane, et que les allusions à l'histoire des Hasmonéens, qu'il découvre dans un grand nombre de morceaux, sont assez discutables. L'on n'est pas obligé d'admettre, par exemple, que le petit chant contenu dans Ps. XXIV, 7-10, ait été composé pour la purification du temple par Judas Machabée, en décembre 165. On y célèbre l'entrée de Iahvé-Sebaoth dans le temple, et rien n'indique un retour après abandon occasionné par la profanation du saint lieu. Il est fort probable que les successeurs de Salomon n'emmenèrent jamais l'arche à la guerre ; mais est-il aussi probable qu'elle ne sortit jamais du *debir*, pour aucune cérémonie, ostension ou procession ? Beaucoup aussi ne verront pas comment la littérature des psaumes a tenu, aux temps machabéens, la place du journalisme dans le monde contemporain. Quelques indications sur l'état du texte des psaumes et sur les versions anciennes auraient pu être utilement ajoutées à la fin de l'introduction. Le commentaire est très substantiel et clair; la critique du texte, parfois trop hardie, se joint à l'explication ; on y tient compte du rythme poétique, sans exagération ni arbitraire ; la forme rythmique et le sujet du psaume sont indiqués en tête de chaque pièce; la discussion de la date et de l'origine vient après le commentaire.

8. Le petit volume de M. W. Riedel (*Die Auslegung des Hohenliedes in der judischen Gemeinde und der griechischen Kirche*. Leipzig, Deichert, 1898; in-8, 120 pages) sera bien accueilli des exégètes. On y trouve d'abord la traduction du targum du Cantique, où se résume l'ancienne tradition exégétique des rabbins. La lecture de cette allégorie est des plus instructives ; on peut y observer bien autre chose que la perfection continue dans l'art de ne pas comprendre le sens naturel d'un texte. Suivent des notices substantielles sur le *Midrasch Schir*

rabba, recueil exégétique compilé vers la fin du VIIIe siècle, sur l'exégèse juive du moyen âge, sur les commentateurs chrétiens, Hippolyte, Origène, Grégoire de Nysse, etc., sur les Chaînes grecques du Cantique, sur les manuscrits de la version grecque. La tradition rabbinique, qui voyait dans le Cantique Dieu et la communauté d'Israël, a influencé les plus anciens commentateurs chrétiens, Hippolyte et Origène, qui y ont trouvé le Christ et l'Église, sauf à joindre à cette allégorie l'interprétation mystique, à savoir l'union du Christ et de l'âme chrétienne. M. Riedel donne en traduction les citations de Théodore de Mopsueste que l'on produisit au cinquième concile et où le Cantique est comparé au Banquet de Platon. Les Pères crièrent anathème après les avoir entendues, sans marquer autrement l'objet de la condamnation. Il semble que, dans sa conclusion, l'auteur attribue à l'influence de la philosophie grecque une part trop exclusive dans le développement de l'exégèse allégorique. L'allégorie a été la forme presque indispensable de l'exégèse religieuse dans les temps anciens, et on la voit appliquée un peu partout à l'interprétation des textes sacrés. Les soixante-dix semaines de Daniel, où M. Riedel se refuse à voir une interprétation allégorique des soixante-dix ans de Jérémie, en sont une pourtant, et ce n'est point un cas unique. Disons qu'il y a différentes formes d'allégorie, et que la philosophie grecque a introduit dans l'interprétation des Écritures des éléments et des procédés qui manquaient à la tradition proprement juive. Bien que l'interprétation allégorique du Cantique lui ait valu d'être gardé dans le canon hébreu et commenté par les plus illustres docteurs de l'Église, l'interprétation littérale a toujours eu des partisans plus ou moins déclarés, contre lesquels polémisent Origène, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse, Théodoret.

9. M. Tyler vient de rééditer, avec quelques modifications et retouches, le sérieux travail publié par lui, en 1894, sur le livre de l'Ecclésiaste (*Ecclesiastes* ; an Introduction to the Book ; an exegetical Analysis, and a Translation, with notes. Londres, Nutt, 1899 ; in-8, VII-168 pages). Il maintient l'antériorité de l'Ecclésiaste par rapport à l'Ecclésiastique, bien que les rapprochements de textes sur lesquels s'appuie cette hypothèse ne soient pas très concluants, et que le texte hébreu de l'Ecclésiastique, dont on possède aujourd'hui un spécimen considérable, invite plutôt à placer la composition de ce livre avant celle de l'Ecclésiaste. L'influence de la philosophie grecque, que M. Tyler a été un des premiers à dénoncer, ne paraît pas contestable ; mais c'est l'exagérer sans doute que de reconnaître dans l'Ecclésiaste des emprunts directs à tel ou tel système, au stoïcisme et à l'épicuréisme ; il y a plutôt influence générale d'esprit que transmission de doctrines. L'Ecclésiaste se pique-t-il de philosophie ? On nous dit qu'il a écrit pour détourner les autres de cette science vaine et les ramener à la crainte de Dieu, à l'observation de la Loi. Autre exagération ; car le zèle religieux de l'Ecclésiaste est des plus modérés. Et ne risque-t-on pas encore une hypothèse plus spécieuse que solide en attribuant à

l'auteur de la Sagesse l'intention de faire tenir à Salomon, touchant la vraie philosophie et l'immortalité, des propos plus orthodoxes que ceux de l'Ecclésiaste ? L'ouvrage de M. Tyler est très érudit et se lit facilement ; mais les conclusions semblent parfois y dépasser la portée des preuves. A l'étude sur le caractère et l'origine du livre, dont la composition est rapportée aux environs de l'an 200 avant J.-C., se joignent une analyse exégétique, une traduction et des notes, le tout très soigné, avec une certaine raideur dans l'interprétation doctrinale. Quand *Cohélet* dit qu'il a trouvé un homme sur mille, et de femme point, il exprime de façon piquante un sentiment des sages hébreux, d'ordinaire peu féministes, qu'il n'est pas nécessaire de transformer en noire pensée grecque.

10. Dans son introduction au livre de Daniel, M. Prince (*A critical commentary on the Book of Daniel.* Leipzig, 1899 ; in-8, viii-269 pages) a résumé très méthodiquement et clairement l'état de la critique. Le commentaire proprement dit a été divisé en deux parties, commentaire critique et commentaire philologique, en réalité grammatical, avec un peu de critique textuelle. Les notes qui constituent ce second commentaire auraient pu sans inconvénient être annexées au premier et le lecteur ne serait pas promené deux fois d'un bout à l'autre du livre. Ces deux séries d'explications ont les mêmes qualités que l'introduction : érudition solide, sobre et claire, sans grande originalité dans les recherches ou dans les conclusions. Il convient néanmoins de noter l'emploi continu et judicieux du vocabulaire assyrien pour l'interprétation grammaticale du texte.

IV. Exégèse du Nouveau Testament. — 1. C'est encore une bonne fortune pour les commentateurs de la Bible que la nouvelle édition des notes de Field sur des passages choisis du Nouveau Testament (*Notes on the Translation of The New Testament.* Cambridge, University Press, 1899; in-8, xvii-267 pages). Celles de ces notes qui ont simplement pour objet la critique de la version officielle de l'Église anglicane sont pour nous d'un intérêt secondaire ; mais la plupart se rapportent à l'explication du texte grec, par la comparaison des Septante et de la littérature profane. L'auteur, mort en 1885, avait préparé lui-même les suppléments de la présente édition : les rapprochements littéraires ont été multipliés, et beaucoup de notes ont été ajoutées. Toutes les notes, anciennes et nouvelles, sont plus importantes pour l'exégèse que pour la critique du texte. Ainsi l'ancienne conjecture ὑσσῷ περιθέντες, dans Jean, xix, 29, au lieu de ὑσσώπῳ, n'était pas à défendre. Le récit johannique de la passion est dominé par les souvenirs du rituel pascal ; on ne doit pas, sous prétexte que l'hysope ne convient guère à l'usage qui en est fait en cet endroit, et pour une meilleure harmonie avec les Synoptiques, supprimer un rapport symbolique avec Ex. xii, 22 (aspersion de la porte avec un balai d'hysope trempé dans le vase qui contient le sang de l'agneau), que l'évangéliste

a conçu et qu'il a voulu insinuer, sans le marquer en termes exprès. Mais, en revanche, une citation de Denys d'Halicarnasse arrive très à propos pour expliquer la parole du Sauveur à Pierre (Jean, xxi, 18) : « Quand tu seras vieux, tu étendras les mains et un autre te ceindra et te portera où tu ne veux pas. » Les interprètes se demandent comment l'extension des mains peut venir avant la ceinture, si elle désigne le crucifiement : on se figure que l'apôtre devrait être lié d'abord pour être conduit à la croix, où ses bras seront étendus. De graves interprètes pensent que Jésus décrit simplement la faiblesse d'un vieillard qui élève les bras pour qu'on lui mette sa ceinture, étant lui-même incapable de l'ajuster, ou bien que les préliminaires du supplice ont été indiqués après l'annonce du supplice même. La première hypothèse est en contradiction avec l'Evangile, qui présente les paroles du Sauveur comme signifiant le genre de mort qui est réservé à Pierre. La seconde n'a que l'apparence d'une explication et laisse subsister la difficulté. Il y a dans la première une part de vérité, parce que le discours est équivoque à dessein, mais le sens qu'on propose n'est que le sens apparent du texte, non le sens réel. Denys d'Halicarnasse (Ant. vii, 69) décrit le supplice d'un esclave à qui on fait étendre les bras pour le lier à une traverse de bois (καὶ ξύλῳ προσδήσαντες παρὰ τὰ στέρνα τε καὶ τοὺς ὤμους μέχρι τῶν καρπῶν διήκοντι). La ceinture de Pierre n'est pas autre que les cordes qui le lieront à la croix, et on lui fera étendre les mains pour commencer. Ce n'est pas la même forme de crucifiement que dans la passion, et il suffit de le constater pour que la difficulté s'évanouisse. Combien d'interprètes ont répété sans la comprendre la parole de Tertullien (*Scap.* 15) : « Tum Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur » !

2. Sous le titre : *Verschiedenes*, M. Wellhausen a réuni, dans le dernier volume de ses *Skizzen und Vorarbeiten* (6 Heft. Berlin, Reimer, 1899 ; in-8, 260), quelques remarques sur les Psaumes, une dissertation sur « le Fils de l'homme », des considérations sur la littérature apocalyptique, et des notes grammaticales sur certaines sortes de verbes faibles en hébreu. La première partie du volume contient des études détachées sur la plus ancienne histoire de l'Islam. Au sujet du « Fils de l'homme », M. Wellhausen adopte la thèse radicale de Lietzmann (cf. *Revue*, I, 559) ; il se défend dans son avant-propos contre les critiques de Dalman (cf. *Revue*, IV, 190), dont nous ne croyons pas qu'il ait ruiné les conclusions. A propos du c. xii de l'Apocalyse, il fait une critique un peu hautaine, sinon exagérée, du système de Gunkel (cf. *Revue*, II, 467). Son analyse d'Ap. xii, tendant à montrer que le fond de ce chapitre a été emprunté à une apocalypse juive, manque de clarté, peut-être aussi de vraisemblance ; on ne voit pas bien ce que l'auteur chrétien a voulu signifier par ces juiveries. Après tout, le système de Gunkel aide à concevoir la mise en scène ; l'hypothèse d'une rédaction juive antérieure n'a rien aussi que d'acceptable ; mais il n'y a là que des explications préliminaires, et le sens

chrétien du morceau n'est pas tout entier dans cette préparation. On a quelque chance de perdre son temps et sa peine à vouloir reconstituer le sens juif d'un tableau dont on ne possède que l'adaptation chrétienne. N'est-ce pas au moins ce sens chrétien qu'il importerait de fixer d'abord. La critique ne doit pas employer partout les mêmes outils, et l'instrument qui convient pour l'analyse de l'Hexateuque peut être d'un médiocre usage pour l'Apocalypse. M. Wellhausen apporte d'excellents arguments pour prouver que le IVe livre d'Esdras a été composé en hébreu.

3. Tout dernièrement M. Jülicher publiait un savant commentaire des paraboles évangéliques (voir *Revue*, IV, 190); il réédite maintenant l'introduction (*Die Gleichnisreden Jesu*. I Theil. *Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen*. Fribourg e. B., Mohr., 1899; in-8, x-328 pages) qu'il avait mise au jour en 1886. Les retouches et additions ne portent que sur les détails. La thèse générale est maintenue, et l'auteur s'excuse plaisamment d'avoir semblé la pousser jusqu'au système, par la nécessité où il se voit encore de combattre les opinions systématiques d'autres exégètes ; il ne tiendra plus tant, nous dit-il, à la rigueur de ses définitions quand tout le monde lui accordera ces deux points : que Jésus n'a pas inventé l'enseignement parabolique en vue d'une fin déterminée, qui serait de dérober à ses auditeurs la proposition claire de sa doctrine, et que tout dans les paraboles est à prendre au sens propre. Ce n'est pas lui qui écrirait que les paraboles du Seigneur *proprio sensu carent*. Il a maintenu la division primitive de son livre en six chapitres, tout en reconnaissant que le premier, où il traite de l'authenticité, et le second où il traite de la rédaction des paraboles, auraient dû être réunis s'il avait voulu refondre son travail. Les autres chapitres ont pour objet la nature, le but, la valeur des paraboles, et l'histoire, combien curieuse et instructive, de leur interprétation. Dans ce dernier chapitre, il est fait grand éloge de Maldonat : « Immerhin hat kein römischer Katholik vor oder nach ihm annähernd so reiches Material zum wahren Verständnis der Parabeln zusammengebracht, einen so kühnen Schritt in der Schriftauslegung nach vorwärts gethan. » Les paraboles font absolument défaut dans le quatrième Evangile. M. B. Weiss a essayé d'en retrouver quelques débris, en les séparant du commentaire allégorique dont il croit que l'évangéliste les a recouverts ; mais on pourrait, par le même procédé de « filtration », extraire une parabole de n'importe quelle allégorie ou métaphore. Rien n'autorise l'exégète à pratiquer sur le texte de Jean une pareille dissection. Ce texte résiste à l'opération qu'on veut lui faire subir : ni addition ni soustraction ne transforment les παροιμίαι johanniques en παραβολαί synoptiques. Si l'allégorie du bon pasteur se rattache en quelque façon à la parabole de la brebis perdue, elle n'en reste pas moins une allégorie, où le Christ n'est pas comparé au berger qui court après la brebis égarée, mais est lui-même le Berger unique et incomparable qui donne sa vie pour ses brebis. Il est le ber-

ger, comme il est la porte, comme il est la voie, la vérité, la vie, la lumière, la résurrection. Est-il vrai pourtant que Jean ait délibérément écarté la parabole comme ne répondant pas aux conditions de la gnose parfaite? Ne semble-t-il pas plutôt avoir rempli son livre de discours figurés que lui-même regarde comme des paraboles, parce qu'il interprétait allégoriquement les paraboles synoptiques? N'est-ce point parce que celles-ci, dans leur forme native de paraboles, ne s'adaptaient pas à son type d'enseignement, qu'il s'est abstenu d'en reproduire aucune, tout en y faisant çà et là des emprunts pour ses allégories? Les discours figurés du quatrième Évangile, auxquels les Juifs et même les disciples ne comprennent rien, ne sont-ils pas censés correspondre aux paraboles que les Galiléens ne peuvent pas entendre et dont les disciples demandent en particulier l'explication. La tradition synoptique elle-même a commencé à traiter les paraboles en allégories, et c'est ce qui empêche encore beaucoup d'exégètes d'accepter les conclusions de M. Jülicher; ils répugnent à distinguer le sens original, attribué aux paraboles par Jésus, de l'interprétation allégorisante que les évangélistes pouvaient avoir déjà en pensée.

4. La remarquable étude de M. Rohrbach sur les récits de la résurrection (*Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, Berlin, Reimer, 1898; in-8, VII-94 pages) reprend et développe des conclusions formulées dans une publication antérieure (*Der Schluss der Markusevangeliums*. Berlin, Nauck, 1894) et qui ont été adoptées par M. Harnack (*Chronologie*, I, 696-700). Partant du témoignage de saint Paul (I Cor. XV, 3-8), l'auteur fait remarquer que la résurrection au troisième jour et les apparitions à Pierre et aux Douze sont l'objet de deux assertions distinctes : rien ne prouve que Paul ait rapporté les apparitions au troisième jour; son texte laisserait plutôt soupçonner un intervalle entre la résurrection et l'apparition à Pierre, comme entre l'apparition à Pierre et l'apparition aux Douze. Du lieu des apparitions Paul ne dit rien : c'est à la tradition évangélique, indépendante de lui, qu'il faut le demander. M. Rohrbach déduit du passage de Marc (XIV, 26-28) où Jésus annonce la dispersion de ses disciples et son propre retour en Galilée, que la tradition consignée dans le second Évangile retenait les disciples à Jérusalem jusqu'à la résurrection, dont il ne les faisait pas instruire avant leur départ, et plaçait la première apparition aussitôt après leur retour dans leur pays. Le récit même de la résurrection, si l'on met à part la finale deutérocanonique (Marc, XVI, 9-20), laisse la même impression. La parole de Jésus à Simon, dans Luc (XXII, 31-32) : « J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas; et toi, une fois revenu, affermis tes frères », est en rapport avec cette tradition, bien qu'on n'en voie plus maintenant l'application historique, Luc plaçant à Jérusalem, et dès le troisième jour, l'apparition à tous les apôtres, et indiquant à peine la première apparition à Simon, dont le rôle à l'égard des autres apôtres, pour l'affermissement de leur foi, ne peut plus être discerné. Paul et Marc, dit M. Rohrbach, sont les témoins d'une même

tradition, qui est celle de Pierre, et ils se complètent l'un l'autre. La tradition de Marc se retrouve dans l'Évangile apocryphe de Pierre : là aussi les apôtres s'en retournent en Galilée ne sachant rien de la résurrection, et la première apparition a lieu sur le lac de Tibériade, où Pierre va pêcher avec André son frère, et Lévi le publicain. Le fragment de l'Évangile apocryphe ne nous en apprend pas davantage ; mais on a reconnu la pêche miraculeuse du quatrième Évangile. Ce ne peut être par hasard que l'apocryphe de Pierre se rencontre avec la tradition authentique de Pierre dans Marc. La finale primitive de Marc devait contenir le récit de cette apparition galiléenne, puisqu'il est annoncé dans le passage cité plus haut et dans le discours de l'ange aux femmes (Marc, xvi, 7-8). La circonstance du tombeau vide n'aurait été connue des apôtres que plus tard, par les femmes, qui d'abord ne les en avaient pas avertis, parce qu'elles étaient dans l'impossibilité de les joindre ; la crainte qui leur ferme la bouche (Marc, xvi, 8) est la crainte des ennemis de Jésus, la même crainte qui avait fait fuir les disciples. La situation historique esquissée dans Marc se modifie déjà dans Mathieu : l'auteur du premier Évangile a connu Marc sans la finale primitive et sans celle du texte reçu, tel qu'il est dans les plus anciens manuscrits ; les femmes veulent transmettre sans retard le message angélique aux disciples, censés réunis ensemble et faciles à trouver ; Jésus lui-même apparaît aux femmes sur le chemin ; toutefois l'apparition aux disciples ne se produit qu'en Galilée.

Une autre tradition qui met les apparitions à Jérusalem, en rapportant pour le moins les premières au jour même de la résurrection, est représentée par Luc, Jean et la finale deutérocanonique de Marc. Cette finale serait un morceau indépendant, représentant une tradition spéciale, non une pièce composée d'après Luc, Jean et une autre source peut-être, pour fournir une conclusion au second Évangile. Les arguments de M. Rohrbach ne paraissent pas très concluants. L'économie de la finale (qu'il faut compléter entre le v. 14 et le v. 15 par la citation de saint Jérôme, *Adv. Pelag.*, II, 15 : Et illi satisfaciebant dicentes : Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub Satana est, qui non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem ; idcirco jam nunc revela justitiam tuam) est certainement remarquable ; mais il ne faut pas confondre l'originalité de la construction avec celle des éléments traditionnels qui y sont encadrés. La finale de Marc, même si elle a été prise toute faite dans un écrit de caractère historico-didactique, ne peut être qu'un témoin secondaire de la tradition hiérosolymitaine. On observe que dans Luc les apôtres croient déjà lorsque les disciples d'Emmaüs reviennent, tandis que la finale les représente encore incrédules ; mais le troisième Évangile montre aussi les apôtres hésitants, effrayés comme devant un fantôme, ce qui s'accorde tout à fait avec la finale de Marc, et le texte de Luc pourrait bien avoir été quelque peu retouché dans la conclusion du récit concernant les disciples d'Emmaüs. Origène ne désigne-t-il pas plusieurs fois, et sans

la moindre hésitation, les deux disciples sous les noms de *Simon* et de Cléophas ? M. Rohrbach avoue que le verset de Luc (XXIV, 34) où s'exprime la foi des apôtres : « Le Seigneur est vraiment ressuscité, et il est apparu à Simon », sonne comme une interpolation de la tradition galiléenne dans la tradition hiérosolymitaine que suit l'évangéliste. Étant donnés les rapports généraux du quatrième Évangile avec les Synoptiques, il semble peu logique d'admettre que Luc dépend de la tradition de Jean, d'Aristion et des presbytres d'Asie. Mieux vaudrait avouer qu'on ne discerne pas bien les origines de la tradition suivie par Luc de préférence à celle de Marc.

D'après M. Rohrbach, ce sont les presbytres d'Asie qui ont retranché la finale primitive de Marc et qui l'ont remplacée par la finale actuelle, écrit d'Aristion ; un certain temps s'est écoulé entre les deux opérations ; la première s'est faite avant que notre Évangile de Mathieu eût acquis sa forme définitive et que celui de Jean fût publié ; les manuscrits pourvus de la finale deutérocanonique n'ayant été mis en circulation que plus tard, on comprend pourquoi les recenseurs du texte grec, au IIIe et au IVe siècle, regardaient comme plus corrects les manuscrits sans finale. Mais si les presbytres d'Asie ont procédé seuls et de leur propre autorité à la suppression de la finale primitive, on ne voit pas comment la trace de cette finale a pu se perdre immédiatement dans la tradition du texte ecclésiastique. Ces presbytres auraient-ils donc eu entre les mains tous les exemplaires de Marc ?

L'appendice du quatrième Évangile offre une base plus solide aux conjectures critiques. On attendait comme tableau de la fin dans Marc une apparition galiléenne à Pierre et la réhabilitation du prince des apôtres : c'est ce qu'on trouve dans le chapitre XXI de Jean ; et ce chapitre, dans l'Évangile johannique, est une pièce rapportée. On ne voit pas ce que Pierre et ses compagnons ont à faire en Galilée, ni comment ils peuvent n'avoir d'autre souci que de prendre du poisson, après les apparitions décisives du c. XX ; nonobstant la suture, visiblement artificielle, qui rattache cette apparition galiléenne aux apparitions de Jérusalem, le fond du récit montre bien encore que l'apparition sur le lac venait la première dans la tradition où on l'a prise. Il a fallu que cette tradition fût grandement autorisée pour que l'on jugeât nécessaire de la maintenir à côté de l'autre : on ne voulait pas, on ne pouvait pas laisser perdre la finale authentique de Marc. L'Évangile de Pierre, qui dépend de Marc pour le récit de la visite des femmes au tombeau, et qui raconte, aussitôt après, le départ des apôtres, anxieux et affligés, pour leur pays, puis l'apparition sur le lac, a retenu la vraie place et les circonstances historiques de cette apparition. Comment l'Évangile de Pierre, moins ancien que Mathieu, a-t-il pu reproduire un récit que le rédacteur du premier Évangile n'avait déjà plus dans son exemplaire de Marc ? C'est, répond M. Rohrbach, qu'il restait en circulation quelques exemplaires complets. A quoi peut-être on devrait ajouter que le premier Évangile a été composé dans l'Église,

et l'apocryphe en dehors, ou sur la frontière, dans un milieu peu orthodoxe, où l'on pouvait retenir une forme de texte qui n'avait plus cours ailleurs. La finale primitive de Marc renfermait-elle une apparition aux Douze, pour faire suite à l'apparition sur le lac? Cette seconde apparition n'avait aucune raison d'être dans le quatrième Évangile après celles du c. XX; tout ce qu'il est permis de dire, c'est que la donnée générale du c. XXI, concernant l'apparition à Pierre et la réhabilitation de cet apôtre, vient de Marc. Le dernier incident a été commenté de façon à introduire la parole de Jésus sur le disciple bien aimé (JEAN, XXI, 18-23). M. Rohrbach soupçonne que la promesse : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon église », etc. (MATH. XVI, 17-19) venait dans la finale de Marc après le : « Pais mes agneaux, pais mes brebis », où elle était en meilleur jour que dans Mathieu. « Simon fils de Jean », dans l'appendice du quatrième Évangile, serait un écho de « Simon fils de Jona » dans la finale du second. La pêche miraculeuse de Luc ne serait pas autre que celle de l'apparition sur le lac, rattachée à la première vocation de Pierre, parce que le schéma du troisième Évangile, qui exclut les apparitions galiléennes, empêchait de la garder à sa place originelle. Luc, nous dit-on, n'aurait connu cette histoire que par la tradition orale; mais, s'il en est ainsi, on comprend mal pourquoi sa relation est si peu homogène et garde encore des attaches avec les récits de la résurrection (LUC, V, 8).

Il paraît bien établi que, dans le Diatessaron de Tatien, la première apparition du Christ était pour sa mère. Marie allait au tombeau avec les autres femmes, et elle ne croyait pas à la parole des anges; Jésus ne lui permettait pas de le toucher, quand elle le reconnaissait, après l'avoir pris pour le jardinier. A ce dernier trait, on s'aperçoit que la mère de Jésus tient le rôle de Marie de Magdala dans le quatrième Évangile. M. Zahn a voulu croire à une méprise de saint Éphrem, par le commentaire duquel on a appris ces particularités du Diatessaron; mais cette hypothèse doit être rejetée. M. Harnack (*Theologische Literaturzeitung*, 1899, p. 176) a retrouvé dans un traité faussement attribué à saint Justin (*Quaest. et resp. ad orthodoxos*, q. 48), ce passage curieux : « Pourquoi le Seigneur a-t-il dit à sa mère Marie, après sa résurrection : Ne me touche pas? » Ce traité, composé à Antioche dans la seconde moitié du IVe siècle, ne dépend pas d'Éphrem, mais doit dépendre, comme lui, du Diatessaron. Le doute de Marie a pu n'être pas formulé dans le Diatessaron, mais résulter, pour le lecteur ou le commentateur, de ce que la mère de Jésus, associée aux femmes qui reçurent le message angélique, ne le transmettait pas (Marc), ou bien remplaçait Marie de Magdala (Jean) pour dire à Pierre et au disciple bien aimé : « On a enlevé le Seigneur du tombeau et *nous ne savons* où on l'a mis. » Éphrem (cf. Origène, *In Luc, hom.* XVII) voit dans cette circonstance l'accomplissement de la parole de Siméon (LUC, II, 35) : « Un glaive transpercera ton âme. » La version syriaque du Sinaï lit simplement « Marie », au lieu de « Marie de Magdala » dans JEAN,

xx, 18. Tatien, s'il avait un texte semblable, et s'il lisait « Marie de Magdala » dans Jean, xx, 1, aura-t-il pu se tromper et rapporter à Marie, mère de Jésus, ce qui est dit ensuite (xx, 11-18) de l'apparition ? Il serait plus que téméraire de supposer que la mère de Jésus était mentionnée, au lieu de Marie de Magdala, dans le texte johannique de Tatien. Sa présence au sépulcre pouvait être suggérée par les Actes (I, 14 ; cf. Luc, xxiii, 55) ; et l'influence d'une tradition non canonique sur le Diatessaron n'aurait rien d'invraisemblable. Tatien amenait après la pêche miraculeuse une apparition du Sauveur aux disciples, qui avait lieu à Carphanaüm. Serait-ce la première apparition aux Douze, dont parle saint Paul ? Se rattacherait-elle à la tradition de Marc ? M. Rohrbach n'ose pas se prononcer. L'Évangile des Hébreux se rapprochait de la tradition de Luc et des presbytres en ce qu'il rapportait au jour même de la résurrection une apparition du Sauveur à Jacques, apparition qui est connue aussi dans la tradition de Paul, mais comme une des dernières.

Les deux traditions, galiléenne et hiérosolymitaine, ont en commun leur point de départ, la donnée du tombeau vide. M. Rohrbach a établi par de bons arguments le caractère historique de cette donnée. Discutant ensuite la valeur respective des deux traditions, il se prononce pour la tradition de Pierre, et il s'efforce d'expliquer l'autre par le moyen de celle-ci. Ses explications manquent de clarté. La tradition représentée par Luc, Jean et la finale de Marc n'a pas été analysée avec la même pénétration que la tradition de Pierre, pourtant moins abondamment documentée que l'autre. L'auteur a dû se tromper sur le rapport des témoins de la seconde tradition, sans doute aussi sur son pays d'origine, qu'il suppose être l'Asie et le milieu johannique. Mais ce n'est pas un petit service rendu à l'exégèse que d'avoir élucidé la tradition de Pierre, la tradition galiléenne de la résurrection.

5. Depuis longtemps les commentaires traditionnels et les commentaires critiques de la Bible forment deux catégories profondément distinctes. D'après les uns, la première seule a le droit d'exister ; d'après les autres, c'est la seconde. Et pourtant il n'y a pas de commentaire vraiment critique en dehors de la tradition, ni de commentaire vraiment traditionnel en dehors de la critique. La critique se mutile en s'appliquant uniquement au texte, sans avoir égard à la tradition qui l'a gardé et interprété. La tradition se paralyse en ne regardant qu'elle-même dans sa plus récente expression. Le vrai commentaire traditionnel serait celui qui embrasserait et la critique et la tradition, qui envisagerait le texte sacré en lui-même et dans son histoire, l'histoire de sa transmission, de son interprétation, de sa vie depuis le commencement. Cette vie du livre, le commentaire traditionnel devrait la rendre sensible, la représenter aux yeux du lecteur, et il serait scientifique en un sens plus vrai que les commentaires qu'on appelle critiques. Pourquoi faut-il que le commentaire du P. Knabenbauer sur saint Jean (*Comm. in Evangelium sec. Johannem ;* Paris, Lethielleux, 1898, in-8, 597 pages)

ne réalise pas entièrement cet idéal du commentaire traditionnel ? La tradition est précisément ce qu'on y trouve le moins. Matériellement la critique est mieux partagée, car l'introduction est consacrée presque tout entière à la réfutation de toutes les hypothèses rationalistes sur la composition du livre ; et si le commentaire est surtout théologique, on lui a donné pour texte, à côté de la Vulgate, le grec du ms. Vatican ; l'apparat de critique textuelle y tient plus de place que les citations des Pères. Il n'y a de complet en soi que l'interprétation théologique de l'Évangile : la doctrine de saint Jean est en harmonie parfaite avec le *Compendium* du P. Hurter. Mais la question johannique n'est pas tirée au clair par la réfutation des hypothèses rationalistes. La critique du texte n'est pas encore faite quand on a cité consciencieusement les variantes des manuscrits et des versions anciennes. A quoi bon relever toutes les leçons particulières de la version syriaque du Sinaï, et entassé tant d'autres matériaux de critique textuelle, puisqu'on ne s'en sert presque pas et qu'on n'indique pas non plus au lecteur le moyen de s'en servir ? L'ordre du c. XVIII est tout bouleversé dans le texte ordinaire ; il est excellent dans la version syriaque du Sinaï : le P. Knabenbauer indique la disposition du récit dans la version syriaque, et il ne s'est même pas demandé si cet arrangement n'aurait pas quelque chance d'être primitif. On n'a pas non plus expliqué historiquement et traditionnellement le texte johannique lorsqu'on a fixé le sens littéral des récits, et que l'on a traduit les discours dans le langage de la théologie contemporaine. L'interprétation vraiment traditionnelle n'est pas reconstituée, et il ne suffit pas de citer comme à la dérobée, de loin en loin, quelques explications symboliques proposées par les Pères, sans en faire plus d'usage que de l'apparat critique. Les commentateurs catholiques n'ont pas à rougir de leurs ancêtres, qui ont considéré comme réels et symboliques à la fois les récits du quatrième Évangile. En un sens, nos vieux docteurs y voyaient plus clair que les critiques d'aujourd'hui. N'est-il pas vrai que la parole prononcée par Jésus avant la guérison de l'aveugle-né : « Étant dans le monde, je suis la lumière du monde », est absolument hors de propos et n'a même pas de signification si le miracle qui vient ensuite ne contient pas le même enseignement que la parole ? Le commentaire du P. Knabenbauer est une œuvre considérable par l'étendue des recherches ; mais nous nous attendions à y voir revivre la tradition chrétienne depuis Irénée jusqu'à nos jours, et nous avons eu le grand désappointement de ne l'y pas trouver. A ce commentaire qui n'est qu'à moitié critique et à moitié traditionnel nous en préférerions un qui serait franchement l'un et l'autre.

V. Histoire biblique. — 1. Une société de savants allemands (*Die Vorderasiatische Gesellschaft*) a commencé sous ce titre : « L'ancien Orient » (*Der alte Orient*), la publication d'une série d'études sur les anciens peuples de l'Asie antérieure. Deux fascicules ont déjà paru :

dans le premier, M. H. Winkler traite des peuples de l'Asie occidentale; dans le second, M. C. Niebuhr traite de l'Égypte et des peuples asiatiques, d'après la correspondance assyriologique d'El-Amarna (*Die Völker Vorderasiens. Die Amarna-Zeit.* Leipzig, 1899; in-8, 36 et 32 pages). M. Winckler soutient encore l'origine sumérienne, non sémitique, de la civilisation balylonienne et de l'écriture cunéiforme. Le berceau de la race sémitique est l'Arabie : de là sont sorties successivement les migrations chaldéenne, chananéenne, araméenne, arabe. A l'invasion chananéenne (vers 2500 avant J.-C.) se rattacheraient la dynastie de Hammurabi en Chaldée, et la domination des Hyksos en Égypte. Le dernier flot de cette migration est représenté par les Hébreux, les *Habiri* des inscriptions d'El-Amarna. Dans la suite de cette dissertation, M. Winckler résume ce que l'on sait, et ce que l'on peut conjecturer, touchant les anciennes populations de l'Asie-Mineure, de l'Arménie, de la Médie, du pays d'Elam. M. Niebuhr décrit, d'après les lettres des princes de l'Asie occidentale et des tributaires de l'Egypte aux rois Aménophis III et Aménophis IV, la situation de l'Orient vers la fin du xve siècle avant notre ère. Lui aussi identifie les Habiri aux Hébreux et les croit même déjà en possession de la montagne d'Éphraïm. Ces savants ne se doutent pas qu'ils offensent une orthodoxie assyriologique. Le rédacteur de cette chronique ne soupçonnait pas non plus qu'une plaisanterie fort innocente sur le rapport d'une légende rabbinique avec certains noms propres d'El-Amarna (*Revue*, III, 471) serait prise au sérieux par un orientaliste éminent, et doctement combattue dans une grande revue d'exégèse. Comme il n'avait jamais songé á identifier Milkiel à Moïse, ni Suardatum à Josué, il a été charmé de voir écraser avec tant de force et de solennité un fantôme d'opinion que lui-même croyait avoir réfuté suffisamment par un sourire. Il n'a jamais dit que les Habiri soient incontestablement les Hébreux; il a cru et il croit encore que les arguments contre cette identification (même le principal, qui est la présence de Habiri en Chaldée) ne sont pas décisifs. L'identification restant probable, il ne peut s'empêcher de penser que, pour la trouver certainement fausse, on est obligé d'y mettre, inconsciemment, quelque bonne volonté.

2. L'histoire du peuple d'Israël, par M. Cornill (*Geschichte des Volkes Israël.* Leipzig, Harrassowitz, 1898; in-8, 326 pages), est un bon livre de vulgarisation, comme un savant peut en écrire. Le développement de cette histoire, depuis les origines jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus, est esquissé en dix chapitres, plus exactement en dix conférences régulièrement ordonnées, clairement écrites, de lecture agréable, que n'accompagne aucune note. Il va sans dire que les résultats généraux de la critique biblique y sont admis sans discussion. Certaines opinions particulières de l'auteur auraient dû être proposées avec plus de réserve. La migration d'Abraham est datée de 1550-1500, ce qui laisse bien peu de place pour la naissance de Moab, d'Ammon,

d'Édom et d'Israël même. L'exode est placé sous le règne de Mînephtah. L'entreprise de Siméon et de Lévi sur Sichem est renvoyée au temps de Josué et des Juges. N'y a-t-il pas une inscription de Mînephtah qui parle d'Israël comme d'un peuple résidant en Palestine ? (Il faut encore à certaines personnes un peu de bonne volonté, même beaucoup, pour trouver dans l'inscription de Mînephtah une allusion à l'exode et à la situation des Israélites dans le désert. Cf. *Revue*, II, 561). N'est-il pas vraisemblable que la tradition avait ses raisons pour mettre la tentative de Siméon et de Lévi dans l'histoire patriarcale, et non au temps des Juges ? Élie et Élisée, autant qu'on en peut juger par le livre des Rois, n'ont pas combattu le culte de Iahvé qui se pratiquait dans les sanctuaires de Dan et de Béthel ; mais on n'est pas autorisé à dire qu'ils défendaient « les veaux » de ces sanctuaires contre le Baal de Tyr. Ils ont défendu le culte traditionnel de Iahvé en dehors de tout temple, dans les conditions que suppose le Livre de l'alliance. Ajoutons que M. Cornill n'écrit pas l'histoire de la religion israélite, moins encore celle de la littérature biblique. Pris pour ce qu'il veut être, une histoire abrégée du peuple d'Israël, à l'usage du grand public, son livre, si l'on excepte quelques assertions discutables et une trop grande parcimonie dans l'usage des « peut-être », ne mérite que des éloges.

3. L'ouvrage de M. Piepenbring (*Histoire du peuple d'Israël*. Paris, Grassart, 1898 ; in-8, IV-730 pages) est plus nourri d'érudition ; il a plutôt la forme de ces manuels savants que l'Allemagne sait produire, et l'on y a fait rentrer l'histoire de la religion et celle des livres bibliques. L'auteur entre dans les détails, et son exposition, toujours substantielle, est parfois trop condensée, je le crains, pour le goût français. Peut-être y a-t-il aussi un peu trop d'argumentation sur les documents bibliques et l'emploi qu'il en faut faire. Un manuel d'histoire n'est pas un manuel de critique ou d'exégèse. Il serait fâcheux que M. Piepenbring, en multipliant les mérites de son livre, eût diminué le nombre de ses lecteurs. Sa critique est modérée. Il admet un assez long séjour des Hébreux à Kadès, mais il n'entend pas « opposer le séjour de Kadès à celui du Sinaï ». Moïse a conduit les Hébreux hors d'Égypte. Quelle était la religion des Hébreux avant Moïse ? Le savant historien, en la décrivant, ne s'est peut-être pas assez souvenu que l'on connaît mal ce que furent, avant Moïse, les Hébreux eux-mêmes, et il pourrait bien avoir, en maint endroit, expliqué la religion des Chananéens plutôt que celle des anciens clans d'Israël. Il semble attribuer à la prière une antiquité moindre qu'au sacrifice. Il y a prière et prière ; M. Piepenbring pense à celle qui est « l'âme de la piété » ; mais il y a aussi sacrifice et sacrifice ; les deux vont ensemble, et une forme quelconque de prière accompagne tout sacrifice. L'origine de la circoncision, des règles de pureté et d'impureté, du sabbat et de la néoménie, de la Pâque sont expliquées de façon satisfaisante : on peut dire que l'état de la science sur chaque point particulier est résumé avec beau-

coup de sagesse et de précision. Moïse a institué en Israël le culte exclusif de Iahvé. A propos du *maleak Iahvé*, « l'ange de Iahvé », on nous rappelle que « les théologiens sont très en peine de dire au juste ce qu'il faut entendre par là ». Cette remarque est au moins superflue; mais elle amène une explication qui ne l'est pas, et qui aurait même gagné à être développée, puisque l'on touchait à la question. « Iahvé était censé continuer à demeurer au Sinaï, lorsque déjà son peuple était installé dans le pays de Chanaan; et comme pourtant Israël avait besoin des directions et de l'appui de son Dieu, celui-ci lui vint en aide par délégation. » En quoi consistait cette délégation? Est-ce bien à cause du Sinaï qu'on l'a conçue? Le passage d'Israël au Sinaï rend-il réellement compte du rapport qui existe entre le *maleak* et *Iahvé?* Le *maleak* n'est pas ordinairement Iahvé représenté loin de son domicile, c'est Iahvé sensiblement présent; c'est l'apparition plutôt que la délégation de Iahvé. La conquête de la Palestine aurait commencé vers 1250. Peut-être la date est-elle tardive. Les Habiri d'El-Amarna, l'Israël de Mînephtah s'accordent assez bien avec la tradition biblique, et l'existence du royaume hittite est-elle un argument si concluant contre la présence d'Israël en Palestine avant la fin du XIVe siècle? Est-il si certain que le serpent d'airain ait été un symbole de Iahvé? Conçoit-on, dans le temple, un symbole de Iahvé à côté de l'arche? Le *Nehustan* était plutôt un génie gardien que le dieu du temple (cf. *Revue*, I, 151). Mais n'insistons pas sur ces détails. Quiconque veut se rendre compte assez rapidement de l'état présent de la critique en ce qui regarde l'Ancien Testament, l'histoire d'Israël et de la religion israélite jusqu'au temps des Machabées, sera bien renseigné par le gros volume de M. Piepenbring. La science y est plus sûre, l'information plus complète que dans l'ouvrage de Renan. On trouve seulement à la dernière page une théorie de la révélation qui est celle de M. Sabatier dans sa *Philosophie de la religion*, et qui pourrait bien être plus discutable que toutes les données positives dont le livre est rempli.

4. Nous aurions dû signaler plus tôt la nouvelle édition du second volume, maintenant second et troisième, de l'Histoire du peuple d'Israël au temps de Jésus-Christ par M. E. Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Leipzig, 1898; in-8, VI-584 et VI-562 pages). Dans le premier de ces volumes l'auteur étudie la situation intérieure du judaïsme; dans le second, le judaïsme de la dispersion et la littérature juive. Il est question d'abord des rapports généraux de civilisation : éléments divers de la population palestinienne, langue du pays, diffusion de l'hellénisme, attitude du judaïsme à l'égard du paganisme. Suivent les renseignements sur l'organisation politique et religieuse, le sanhédrin, le souverain pontificat, l'ordre sacerdotal, les revenus, les emplois, le culte du temple; sur la formation du canon biblique, l'exégèse des scribes, les anciens docteurs, les pharisiens et les sadducéens; sur la vie selon la Loi, le sabbat, les règles de pureté et d'impureté, la casuistique des pharisiens; sur

l'espérance messianique, son développement, ses divers éléments. En faisant de ceux-ci un exposé systématique, M. Schürer leur a peut-être donné dans le détail plus de consistance qu'ils n'en avaient en réalité. L'attente messianique était une espérance très intense, mais non une croyance très déterminée, si ce n'est dans ses lignes les plus générales. Le travail des docteurs sur les textes bibliques pouvait aboutir à des conclusions fort précises, mais nécessairement divergentes sur beaucoup de points, vu l'arbitraire de leur méthode. Un bon chapitre sur les esséniens termine ce volume. Le second nous instruit sur la situation des Juifs dans le monde païen et sur le prosélytisme. Si l'on fait abstraction des cas particuliers et des défections individuelles, on peut dire que le judaïsme de la dispersion resta fermé à l'influence du paganisme, bien que la civilisation hellénique n'ait pas été sans action sur son développement intérieur. Sa propagande n'en était pas moins efficace, parce qu'il satisfaisait, comme les autres cultes orientaux et beaucoup mieux qu'eux, à un besoin religieux que le paganisme traditionnel se montrait incapable de rassasier. L'accession au judaïsme comportait d'ailleurs bien des degrés. Tertullien parle de païens qui restaient idolâtres en adoptant certaines coutumes juives. Les vrais prosélytes étaient ceux qui allaient jusqu'à la circoncision et s'engageaient à observer toute la Loi. M. Schürer ne croit pas que « les craignant Dieu », dont il est souvent parlé au livre des Actes, aient été des prosélytes dans le sens absolu du mot. C'étaient des païens convertis au Dieu unique et qui assistaient aux réunions de la synagogue, observaient le sabbat, les préceptes concernant les aliments impurs, sans être circoncis ni, par conséquent, incorporés au judaïsme. L'appellation de « prosélytes de la porte », communément usitée pour désigner ces convertis du second degré, n'est pas justifiée historiquement. L'ancienne tradition rabbinique ne connaît que les « prosélytes de justice », c'est-à-dire les prosélytes complets. Ceux-ci étaient introduits dans la communauté israélite par une triple cérémonie : circoncision, baptême, sacrifice. La première condition ne s'appliquait pas aux femmes, et la troisième fut supprimée par la destruction du temple. Il semble que le baptême ait été imposé aux « craignant Dieu » (cf. *Revue*, II, 88). La majeure partie du second volume est consacrée à l'étude de la littérature juive, palestinienne et helléniste. Il n'existe pas, que nous sachions, de traité plus complet, plus méthodique, plus érudit sur le sujet. Le dernier chapitre est consacré à l'examen critique des œuvres et de la doctrine de Philon. L'exégèse allégorique, dont Philon n'est pas l'inventeur, lui a permis de présenter à ses coreligionnaires, sous le patronage de Moïse, ce qu'il a trouvé de meilleur dans la philosophie grecque, et de présenter Moïse aux Grecs comme le premier et le plus grand des philosophes, le plus sage des législateurs. Sa doctrine ne se ramène pas à un système bien défini, mais son point de vue général est très net : le peuple juif a été mis par Moïse en possession de la plus haute philosophie,

de la vraie science religieuse. Ainsi échappe-t-il, dans une certaine mesure, au reproche d'incohérence ou même de contradiction que la critique moderne est obligée de lui adresser. Il associait sans scrupule dans sa synthèse, comme s'équivalant mutuellement, la notion platonicienne des idées-types, la notion stoïcienne des idées-causes, la notion biblique des anges et la notion grecque des démons : ce sont les forces infinies du Dieu infini, les déterminations immanentes de l'être divin. Le Logos est la force de Dieu, la raison de Dieu agissante, l'idée qui comprend toutes les idées, la force qui embrasse toutes les forces ; il n'est pas incréé, mais il n'est pas non plus créé comme les choses finies ; il est l'ambassadeur et le représentant de Dieu, l'ange des révélations, l'instrument de la création ; il est aussi le grand prêtre et le grand intercesseur ; on dépasserait la pensée de Philon si on faisait de son Logos une personne divine, et on la fausserait si on ne voyait dans le Logos qu'une simple relation, Dieu envisagé comme vivant. C'est Philon qui, le premier, a formulé cette conception du Logos où il unit la doctrine juive de la sagesse, de l'esprit et de la parole de Dieu, à la doctrine grecque des idées et de l'âme du monde. L'influence de Philon sur le judaïsme a été grandement restreinte par le développement de l'esprit pharisaïque chez les Juifs de la dispersion ; son influence sur les païens a été comme annihilée par le christianisme ; mais cette influence ne laisse pas d'avoir été assez considérable sur le christianisme lui-même par l'intermédiaire du quatrième Évangile, des apologistes et des docteurs d'Alexandrie. M. Schürer a réuni des matériaux innombrables pour cette histoire du judaïsme au temps du Christ : le tout est régulièrement divisé par sections et chapitres, en tête desquels se trouve la bibliographie particulière du sujet ; des notes très nourries viennent à l'appui de l'exposition, des discussions et des conclusions. L'œuvre est magistrale, classique, et n'a pas besoin d'être louée.

5. On a déjà beaucoup écrit sur le chapitre xv des Actes et son rapport avec le chapitre ii de l'Épître aux Galates. M. U. Fracassini discute de nouveau, avec érudition et sagesse, ce problème assez délicat et obscur, dans son mémoire sur le *concile apostolique* de Jérusalem (*Il concilio apostolico di Gerusalemme*. Estratto dal Bessarione. Rome, 1898 ; in-8, 64 pages). Comme l'assemblée dont il s'agit n'a jamais été comptée parmi les conciles ecclésiastiques, et pour de bonnes raisons, il eût mieux valu ne pas employer un terme qui implique une sorte d'anachronisme si on le prend à la lettre, et d'équivoque si on le comprend autrement. Pour définir l'attitude du Christ à l'égard de la Loi, l'auteur conteste assez mal à propos que l'avènement total du règne messianique et la fin du monde soient confondus dans la perspective du discours sur la montagne. En Matth. v, 18-19, il ne peut être question que de l'observation littérale de la Loi, et cette fidélité doit durer autant que le monde, autant que l'ordre actuel des choses. L'accomplissement de la Loi est entendu en un sens

plus large dans le contexte, et l'addition ἕως ἂν πάντα γένηται (v. 18) qui est une surcharge au point de vue littéraire, semble destinée à étendre le même sens aux paroles qui signifiaient par elles-mêmes l'accomplissement littéral. L'évangéliste a réuni en cet endroit deux sentences primitivement distinctes. M. Fracassini aurait pu s'en apercevoir. La difficulté réelle du passage est dans la recommandation des observances légales, et l'addition ἕως ἂν πάντα γένηται, qui résout la difficulté pour le théologien, en modifiant le sens original par l'idée d'un accomplissement spirituel, ne la résout pas pour l'historien. La controverse d'Antioche est racontée d'après le texte ordinaire des Actes ; il eût été utile de comparer les variantes du ms. D, car elles ont une portée assez considérable pour la représentation des faits. La même comparaison avait sa raison d'être pour les prescriptions de la lettre envoyée à l'Église d'Antioche. D'ailleurs, la conciliation des Actes avec l'Épitre de Paul se fait sans violence, bien que le récit des Actes soit interprété peut-être avec trop de rigueur. Le problème ne sera résolu pour tout de bon que lorsqu'on sera fixé sur les sources des Actes, la valeur des deux recensions du texte, le caractère de la narration. L'analyse des textes bibliques est peut-être plus pénétrante dans la dissertation de M. J. Thomas (voir *Revue*, IV, 463), que dans celle de M. Fracassini, mais toujours sans égard à la recension du ms. D. L'auteur a très bien vu que dans *Act.* xv, 2, le sujet manque devant ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν, et il observe que les événements sont vus « de loin, en gros et du dehors ». La remarque serait plus vraie pour l'ensemble du récit que pour ce détail, s'il fallait suivre la leçon du ms. D : οἵδε ἐληλυθότες ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ παρήγγειλαν αὐτοῖς, τῷ Παύλῳ καὶ βαρναβᾷ καί τισιν ἄλλοις, ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους, ὅπως κριθῶσιν ὑπ᾽ αὐτῶν περὶ τοῦ ζητήματος τούτου. Et ce sont encore les mêmes qui plaident (v. 5) la cause de la circoncision dans l'assemblée de Jérusalem. M. B. Weiss (*Der Cod. D in der Apostelgeschichte*, 80) a voulu tirer au clair les artifices de l'interpolateur ; mais une chose qui n'a pas besoin d'être dévoilée, c'est l'incohérence du texte ordinaire, qui fait recommencer deux fois la question (v. 2 et v. 5).

6. Le même sujet est traité plus largement dans le remarquable volume du P. G. Semeria sur les vingt-cinq premières années du christianisme (*Venticinque anni di Storia del Cristianismo nascente*. Rome, Pustet, 1900 ; in-8, xii-393 pages) : série de conférences sur les Actes des apôtres et la critique moderne, la Pentecôte, le premier essai d'apologétique chrétienne (discours de Pierre après la descente du Saint-Esprit), l'église de Jérusalem, sa vie religieuse et son organisation économique, la persécution, Étienne, Philippe à Samarie, la formation de Paul, sa conversion, les prémices de la conversion des gentils, les préparatifs de l'évangélisation universelle, la première mission de Paul, la *conférence* de Jérusalem et la dispute d'Antioche, Paul à Athènes, Paul à Éphèse. Le P. Semeria est orateur, et la forme de ses conférences est très oratoire, elle est même éloquente ;

mais le fond est solide, et l'esprit scientifique. L'importance de la question des sources pour l'emploi historique des Actes est bien sentie. Si la description de la Pentecôte est un peu poétique, la notion historique de la glossolalie est affirmée très nettement : le don des langues « ne fut pas un don de prédication mais de prière ». Le P. Semeria insiste peut-être plus que de raison sur l'absolue fixité de la formule baptismale « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Beaucoup de théologiens ont pensé que les apôtres avaient pu d'abord baptiser « au nom du Christ » ; ne soyons pas plus scolastiques que les scolastiques. La leçon du ms. D dans *Act.* VI, 2 : ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων, est judicieusement commentée. Cette leçon peut être primitive ; mais elle ne prouve pas l'existence de diacres avant l'élection des sept ; les chrétiens d'origine juive qui faisaient le service de la communauté n'étaient pas spécialement délégués pour cet office ; ils l'exerçaient pour le besoin et par simple commission des apôtres ; on se plaint d'eux, et le service est régularisé par l'élection des sept. Il ne faudrait pas présenter comme également discutables la tradition d'Irénée sur l'âge du Christ et la tradition qui propose l'an 29 comme date de la mort du Sauveur. La première est en rapport avec l'interprétation que les presbytres d'Asie donnaient à certains passages du quatrième Évangile (Jean, VIII, 57 ; peut-être Jean, II, 20-21). La seconde est en rapport avec la donnée de Luc, III, 1 ; et ceux qui ont placé les premiers la mort du Christ en 29 ne l'ont pas fait en vertu d'un calcul, mais parce qu'ils enfermaient dans la même année, la quinzième de Tibère, le baptême, la prédication, la mort et la résurrection du Sauveur. L'objet des deux traditions est distinct, et il ne faut pas les opposer l'une à l'autre, quoique la seconde seule ait une valeur historique. La première a un caractère symbolique, au moins par son origine. M. Harnack (*Chronologie*, I, 335) s'est trop pressé de conclure que les presbytres et Irénée renvoyaient la mort du Christ au temps de Claude ou de Néron. Ils n'ont certainement pas songé à retarder la passion jusque vers 55-60, et l'on peut croire qu'ils gardaient la donnée de Luc, III, 1, en esquivant celle de Luc, III, 23. La date de l'an 29 pour la passion est recommandée formellement par le troisième Évangile, car elle vise, dans la pensée de l'auteur, toute la vie publique de Jésus telle qu'elle est représentée dans le cadre synoptique ; tout se tient dans la perspective du récit, en sorte que la date initiale recouvre le tout et qu'elle doit convenir à la fin du ministère aussi bien qu'au commencement, à la fin plus qu'au commencement, la fin étant certainement plus importante et mieux connue dans la tradition apostolique. La quinzième année de Tibère (28-29) a toute chance d'être indiquée par rapport à la passion, le Christ ayant souffert la mort au printemps de l'an 29, et le début de son ministère se plaçant ou semblant se placer, pour la commodité de la narration, au déclin de l'an 28. Le P. Semeria accepte comme probable la date de l'an 29 pour la passion, 34 pour la conversion de Paul, 51 pour l'assemblée de Jérusalem. La carrière de

Paul est bien décrite; mais il ne faudrait pas nous présenter son séjour en Arabie comme une retraite spirituelle ; l'Apôtre ne dit nullement qu'il se soit retiré au désert, et un historien n'a pas le droit de le lui faire dire. L'assemblée de Jérusalem est présentée de la même façon que dans la dissertation de M. Fracassini, qui est citée avec les éloges qu'elle mérite. Nous assistons à la restauration des études bibliques en Italie. Le P. Semeria s'y emploie courageusement. Cette année il a conduit Paul à Éphèse. Il se propose de l'accompagner l'an prochain jusqu'à Rome, et nous l'y suivrons volontiers.

VI. Religion d'Israël et théologie biblique. — 1. L'histoire de la musique dans l'Ancien Testament n'est pas facile à raconter, faute de données suffisantes ou suffisamment intelligibles. M. Kœberle (*Die Tempelsaenger im Alten Testament*. Erlangen, Junge, 1899 ; in-8, viii-205 pages) a recueilli minutieusement et discuté avec sagesse toutes les indications que fournissent les Livres saints. Les témoignages antérieurs à la captivité sont presque nuls. La Chronique, Esdras-Néhémie, sont plus explicites ; mais le témoignage du Chroniqueur, qui vaut pour son temps, est sujet à caution pour les temps antérieurs. M. Kœberle en discute avec prudence et sagacité les divers éléments ; il examine beaucoup de textes et remue beaucoup de petites questions, sans arriver le plus souvent à des conclusions certaines. Sa conclusion générale est qu'on ne peut songer à reconstituer, même par conjecture, l'histoire du chant et des chantres du temple. Quelques points particuliers seraient assez bien garantis : la musique religieuse aurait pris un grand essor au temps de Samuel et de David ; Asaph aurait été, comme David, poète et musicien; la famille des chantres connus sous le nom de *Bené Korach* serait aussi très ancienne, etc. On ne dira pas que M. Kœberle pèche par excès de critique : il cite l'Ecclésiaste en témoignage de ce qui se passait à la cour de Salomon ; bien qu'il se défende d'accepter sans réserve toutes les assertions de la Chronique, il ne laisse pas de les conserver, et il ne tient pas assez compte de ce qu'il y a de systématique dans la conception du livre et la méthode de l'auteur. Un récit comme celui de la translation de l'arche dans I Chron. xv-xvi aurait dû être analysé critiquement, afin d'établir ce que le Chroniqueur doit à ses sources et ce qu'il paraît y avoir ajouté de lui-même. M. Büchler, dans une sérieuse étude sur l'histoire de la musique du temple (*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1899, i, ii), que M. Kœberle n'a pu connaître, prouve assez bien que les données concernant les lévites et les chantres viennent du rédacteur, et il conjecture que celui-ci a utilisé, en dehors de Samuel et des Rois, une source qui faisait opérer la translation par les prêtres, mais retenait l'arche à Gabaon jusqu'à la construction du temple. Cette source pourrait bien avoir été exploitée aussi par les rédacteurs de Samuel et des Rois (cf. *Revue*, II, 564) : lorsque Salomon va inaugurer son règne à Gabaon et reçoit la révélation de Iahvé (I Rois, iii, 11-

15 : cf. II Sam. xxi, 9), il est censé près du sanctuaire de l'arche ; et il semble que dans la rédaction originale de II Sam. vii, 2, on ait dû lire : « L'arche de Dieu habite au milieu de la *forêt* (יער, allusion à Kiriat-Iearim). On aura changé, pour l'harmonie de la narration, la forêt en *tenture* (יריעה) ; mais l'auteur du Ps. cxxxii (cf. v. 6) paraît avoir connu encore le récit de II Sam. vii, avec « la forêt ».

2. Le manuel d'histoire de la religion israélite, par M. R. Smend, dont la première édition (1893) a été très appréciée du public savant, nous revient en seconde édition avec des retouches notables (*Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte.* Fribourg e. B., Mohr, 1899 ; in-8, x-328 pages). Il a été mis au courant des plus récents travaux sur la religion d'Israël et l'exégèse de l'Ancien Testament ; plusieurs chapitres, principalement ceux qui traitent des origines, ont été remaniés et en partie renouvelés ; la division des chapitres et paragraphes a été améliorée ; quelques vues générales ont été placées en lieu convenable ; certains développements qui intéressaient plutôt l'exégèse que l'histoire de la religion ayant été supprimés, la nouvelle édition, bien que réellement augmentée, a une trentaine de pages en moins que l'ancienne. « Moïse, écrit M. Smend, n'a pas été le législateur d'Israël, mais il a été beaucoup plus que cela. Il a créé Israël, et par lui Iahvé est devenu le Dieu d'Israël. » L'auteur observe avec raison que « voyant » (ראה) et « prophète » (נביא) ne sont pas seulement deux noms qui ont été successivement appliqués à la même fonction, mais que ces noms ont désigné d'abord deux catégories de personnes et n'ont pas la même origine. Samuel fut un « voyant ». Les « prophètes » mentionnés dans son histoire sont des enthousiastes, on pourrait dire des possédés de la divinité, qui font profession de l'être et ne sont pas autre chose ; ils ne se chargent pas de donner des oracles et moins encore d'instruire le peuple. A cette époque, le type du prophète israélite, tel qu'il se réalise dans Amos et ses successeurs, n'est pas encore formé. Les prophètes du viiie siècle tiennent encore du devin, mais non du prêtre. Samuel tient de l'un et de l'autre. Les « prophètes » de son temps ne tiennent à ce qu'il semble ni de l'un ni de l'autre, bien qu'ils soient des possédés de Iahvé. Pendant la période qui va de Samuel à Élisée, « voyants » et « prophètes » se seront rapprochés au point de se confondre dans la personne même d'Élisée. Mais l'enthousiasme, ce que Renan appelait le « corybantisme » des « prophètes » se sera fort atténué ; ils sont devenus « voyants » ; et le « voyant » aura pris, jusqu'à un certain point, les allures du « prophète », plus extraordinaires et singulières que celles de Samuel dans les anciens récits. Il paraît certain que le « prophète » extatique et surtout les associations de « prophètes » n'ont pas été importés du désert : Israël ne les a connues qu'après s'être installé en Chanaan. Baal avait de ces confréries, et cette forme du prophétisme aura passé des Chananéens aux Israélites, sauf à se modifier peu à peu sous l'influence de la tradition mosaïque, la tradition des « voyants ». Du reste,

le « voyant » lui-même est antérieur au iahvéisme : il s'occupait de maintes choses qui n'avaient pas de rapport direct avec Iahvé et Israël. M. Smend aurait pu donner quelques indications sur les origines plus lointaines et les formes diverses de la divination.

3. Dans sa conférence sur la prophétie (*Prophetie und Weissagung*. Leipzig, 1899; in-8, 25 pages), M. Kittel s'est placé à un point de vue théologique plutôt qu'historique : les prophètes étaient les hommes de Dieu ; qu'ils aient été les organes d'une révélation divine, aucune science n'est autorisée à le contester, ni capable de le démontrer absolument. Le savant auteur parle ensuite de révélation immédiate et médiate, donnant comme preuve de la première les visions prophétiques. Nous ne pouvons le suivre sur ce terrain, et nous avouons humblement ne pas comprendre cette révélation *immédiate* qui se fait *par le moyen* de la vision, ni comment le phénomène psychologique de la vision est par lui-même une marque de révélation divine. Si l'on s'en rapporte à la Bible même, la vision, le songe, l'inspiration subite, l'exercice normal de la pensée recueillie en Dieu ont servi à la communication des vérités divines ; parmi ces formes diverses de la révélation, la vision et le songe ne sont pas les plus hautes et ne semblent pas offrir des marques plus certaines d'origine surnaturelle. Ce qui importe dans la vision est le fond de vérité qui existe sous l'image sensible ; mais la vision ne paraît pas être, en soi, une forme supérieure, essentiellement surnaturelle de l'activité intellectuelle dans l'homme, si l'on considère les faits de vision qui se sont produits dans tous les temps, et les visions que la Bible décrit, non telle conception théorique de la vision.

4. M. A. Bertholet résume clairement, en quelques pages (*Die israelitische Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*. Fribourg e. B., Mohr, 1899 ; in-8, 31 pages), les données de l'Ancien Testament sur l'existence d'outre-tombe. Le même sujet a été traité plus à fond par M. Touzard (*La doctrine de l'immortalité*, dans la *Revue biblique*, avril 1898).

Paris.

Jacques Simon.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

L'ESCHATOLOGIE

A LA FIN DU QUATRIÈME SIÈCLE

A la fin du IVe siècle, l'eschatologie chrétienne se débarrassait peu à peu des idées judaïques qui, pendant longtemps, s'étaient mêlées à elle et menaçaient de la corrompre. En Orient, les excès du montanisme avaient, depuis la fin du second siècle, causé aux conceptions millénaires un dommage irréparable [1]; l'école origéniste leur avait ensuite porté de terribles coups [2]. En Occident, Rome, qui ne les avait jamais acceptées [3], jetait sur elles, simplement par son mépris, un discrédit mérité. Sans doute elles n'étaient pas encore tombées dans l'oubli. Saint Ambroise enseignait, sur la foi du quatrième livre d'Esdras, que, pendant tout le temps de la vie présente, les âmes attendent, dans un endroit spécial, les récompenses ou les châtiments qu'elles ont mérités [4], et qu'à la fin du monde aura lieu une première résurrection réservée aux justes, puis une seconde réservée aux chrétiens pécheurs et aux impies [5]. Saint Augustin qui, dans

1. Harnack, *Dogmengeschichte*[3], I, 401, 573.
2. *Ibid.*, I, 573.
3. *Ibid.*, I, 148, 159.
4. *De Bono mortis*, 45-48 : « Scriptura habitacula illa animarum *promptuaria* nuncupavit... Ergo dum expectatur plenitudo temporis, expectant animae remunerationem debitam. » Voir *Ep.* 71, 8.
5. *In Ps.*, I, 54-56 : « Qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur, isti urentur donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem ; aut si non impleverint, diutius in supplicio permanebunt. Ideo ergo rogemus ut in prima

sa *Cité de Dieu*, rejette la doctrine millénariste, nous apprend qu'il l'a adoptée autrefois [1]. Pour que saint Ambroise ait cru aux rêveries des apocalypses juives, pour que saint Augustin lui-même y ait ajouté foi pendant quelque temps, il fallait que ces idées fussent répandues autour d'eux. Aussi, ne doit-on pas s'étonner d'entendre saint Jérôme nous dire qu'elles avaient un nombre considérable de partisans [2].

Néanmoins, le temps n'était plus où un saint Justin faisait de la croyance au règne millénaire une condition de parfaite orthodoxie [3], où un saint Irénée, non content de décrire par avance le bonheur réservé sur la terre aux justes, en compagnie du Christ, entre la résurrection et le jugement, appuyait sa description sur les textes des prophètes et même sur les paroles du Sauveur, et s'in-

resurrectione partem habere mereamur... (impii) non surgunt in judicio sed ad poenam. » Voir encore : *in Ps.* 118, III, 15-17; *ibid.*, XX, 12-14, 22-24; *ibid.*, XXII, 26; *in Ps.*, 36, 26.

1. *Civit.*, XX, 7, 1 : « Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando. » Les Bénédictins signalent à ce propos le sermon 259, 2, où on lit en effet : « Regnabit Dominus in terra cum sanctis suis, sicut dicunt Scripturae... tunc tanquam massa purgata apparebit, velut in area, multitudo sanctorum et sic mittetur in horreum caeleste immortalitatis. »

2. *In Isai*, 65, *prooem.* (*P. L.*, 26, 667). Parlant d'Apollinaire et de ses sentiments millénaristes, Jérôme dit : « Quem non solum suae sectae homines, sed et nostrorum in hac parte dumtaxat *plurima* sequitur multitudo. » — Il dit ailleurs (*in Jerem.*, 19, 10; *P. L.*, 24. 801) : « Quae licet non sequamur, tamen damnare non possumus quia *multi* ecclesiasticorum virorum et martyres ista dixerunt. »

3. *Dialog.*, 80. Ici, et dans les chapitres suivants, Justin expose et prouve par l'Écriture la réalisation prochaine du règne terrestre du Christ. Il reconnaît que cette croyance est rejetée, non seulement par les gnostiques, qui n'ont de chrétien que le nom, mais par des chrétiens recommandables. Toutefois, il ajoute que tous ceux qui sont « ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα » pensent comme lui. Ils distinguent donc deux degrés dans l'orthodoxie et estime qu'il faut être millénariste pour être orthodoxe « κατὰ πάντα ». Voir la note d'Otto et Harnack, *Dogm.*[3], I, 158, 324.

dignait contre ceux qui, réduisant à néant, au moyen de l'interprétation allégorique, les preuves scripturaires du royaume terrestre du Christ, introduisaient auprès de Dieu les âmes des saints, aussitôt après la mort [1]. Si le peuple avait encore de la sympathie pour les idées millénaristes, les docteurs s'en détachaient. Ambroise, un de leurs derniers partisans, ne les adoptait pas dans leur intégrité [2]. Leurs jours étaient comptés : elles allaient bientôt disparaître.

Au moment où le millénarisme touchait à sa fin, deux autres doctrines eschatologiques se répandaient dans l'Église et obtenaient de nombreuses adhésions.

I

ESCHATOLOGIE ORIGÉNISTE

La première avait sa source dans Origène. Selon le grand docteur alexandrin, tous les êtres étaient égaux à

1. *Haer.*, V, 32-36. Ces chapitres, extrêmement curieux, manquent dans tous les manuscrits, sauf deux; on devine pourquoi. Le cordelier Feuardent, fut assez heureux pour les trouver et les édita. Voir Massuet, *Dissertatio*, III, 121 (*P. G.*, VI, 379), et Harnack, I, 571.

2. Ambroise n'a gardé de la vieille doctrine que la distinction des deux résurrections et l'ajournement du bonheur du ciel. Du reste, ce dernier vestige de la théorie millénaire ne disparut que tardivement. Augustin, qui pourtant n'admet qu'une résurrection, croit à l'ajournement du bonheur du ciel et des peines de l'enfer. (*Enchirid.*, 109; surtout *in Psal.*, 36, *serm.*, 1, 10; *in Ps.*, 6, 8; *de Civit.*, XII, ix, 2, fin). Le *de Genesi ad litt.*, XII, 68, fait exception, mais ce livre a été écrit avant l'*Enchiridion* et le *de Civitate*. Voir encore les *Rétractations*, I, 14, dont le tour de phrase dubitatif ne doit pas faire illusion. — Notons à ce propos que saint Justin croyait que les élus useraient du mariage dans le royaume millénaire (Voir Tillemont, II, 424; Moehler, *Patrologie*, trad. franç.. I, 273). Irénée n'aborde pas cette question; en revanche, il donne aux élus une table richement servie. Voir (V, 33, 3) la description des vignes vraiment phénoménales qui pousseront dans le royaume.

l'origine et leur inégalité actuelle était le résultat de leur conduite passée. Les âmes humaines étaient des esprits déchus, expiant, dans cette enveloppe grossière qu'on appelle le corps, des fautes commises dans une existence antérieure. Près d'elles, d'autres esprits, emprisonnés dans des corps d'animaux, y expiaient des fautes plus graves. Le monde matériel, dans son ensemble, était destiné à éprouver les êtres intellectuels et à leur permettre de se purifier de leurs souillures. Ceux d'entre eux qui, par suite de leurs mauvaises dispositions, ne s'étaient pas améliorés pendant la vie présente, devaient être soumis à de nouvelles épreuves, et condamnés à fournir une ou plusieurs autres carrières plus ou moins humiliantes et, par là même, plus ou moins douloureuses. Néanmoins, toutes ces peines ayant, dans les dessins de Dieu, un caractère médicinal, étaient essentiellement transitoires. Un jour devait venir où tous les êtres, sans en excepter Satan, retourneraient à Dieu dont ils s'étaient éloignés. Alors, ils recouvreraient leur condition primitive; tous redeviendraient égaux, et, débarrassés de ces liens de la matière qui leur servent aujourd'hui de prison, ils reprendraient le corps éthéré et brillant que Dieu leur avait assigné à l'origine[1].

En résumé : rétablissement universel des êtres dans leur égalité primitive, négation de l'éternité des peines, négation du feu de l'enfer, négation de la résurrection des corps, tels étaient les points principaux de l'eschatologie

1. Voir, sur la préexistence et la chute : *de Princip.*, I, VII, 3, 4; III, I, 20; *in Jo.*, II, 25. — Sur la durée transitoire de l'enfer : *de Princip.*, II, X, 6; *contr. Cels.*, IV, 10; *in Levit.*, *homil.*, VIII, 4; *in Jerem.*, *homil.*, XVI, 5. — Sur le rétablissement universel : *de Princip.*, III, V, 6; *in Levit.*, *hom.*, VII, 2; *in Matth.*, t. 33, 69. — Sur la nature des peines de l'enfer : *in Matth.*, t. 33, 72; *de Princ.*, II, 10, 3. — Sur la résurrection : *cont. Cels.*, V, 18. — Voir encore HUET, *Origeniana*, II, 2, *Quaest.*, IX-XI; HARNACK, I, 645; DENIS, *la Philosophie d'Origène*, 330 et *suiv.*

origéniste. Ajoutons que l'auteur du livre des *Principes* affectait d'abriter ses spéculations sous les formules évangéliques. Il parlait de l'enfer, du feu, de l'éternité des peines, de la résurrection, comme on en parlait avant lui. Seulement, en maintenant les formules, il leur donnait un sens nouveau. Le feu de l'enfer n'était pour lui qu'une métaphore représentant les tortures de la conscience ; l'éternité n'était qu'une longue période de temps au bout de laquelle le pécheur, purifié par l'épreuve, devait retourner au ciel[1] ; quant au corps ressuscité, c'était un organisme éthéré et dépourvu de membres, n'ayant, par conséquent, aucun rapport soit de provenance, soit de conformation avec la chair que nous palpons de nos mains. Sans nous arrêter à rapporter les textes dans lesquels Origène a exposé ses théories, bornons-nous à citer un passage de la lettre d'Orose à saint Augustin. Après avoir parlé de la propagande origéniste, malheureusement couronnée de succès, dont, de son temps, l'Espagne était le théâtre, Orose relève, dans l'eschatologie de ses adversaires, les deux traits suivants : « Ils disent que le feu éternel qui doit punir les pécheurs n'est ni un vrai feu ni éternel. Selon eux, par le mot *feu*, il faut entendre les tourments de la conscience. Quant au mot *aeternus*, ils prétendent que le terme grec dont il est la traduction n'implique pas l'idée de perpétuité. Ils cherchent même un appui dans ce texte des psaumes : *in aeternum et in saeculum saeculi*. De ce que *in saeculum saeculi* suit *aeternum*, ils concluent qu'il y a une durée au delà de celle qui est indiquée par *in aeternum*[2] ».

1. Noter que dans l'eschatologie juive elle-même, l'éternité a un sens flottant. Dans le pseudo-Hénoch (x, 10), l'éternité dure cinq cents ans. Voir Haupt, *Die eschatolog. Aussagen Jesu*, p. 83.

2. *Orosii ad August.*, 3, dans saint Augustin, VIII, 668 (édit. Migne.)

Défendue à la fin du IIIe siècle par Piérius[1] et Pamphile[2], l'eschatologie origéniste, avec la doctrine de la préexistence dans laquelle elle plongeait ses racines, fut, au dire de saint Jérôme[3], adoptée par l'homme qui, pendant plus de cinquante ans, dirigea l'école catéchétique d'Alexandrie, qui fut l'ami de saint Antoine et de saint Athanase[4], et qui passe pour être un des prodiges de son siècle : nous voulons parler de Didyme l'Aveugle. Didyme était l'objet de la vénération des moines. Les plus célèbres d'entre eux venaient le voir et se mettre à son école[5]. Il est incontestable que le maître a communiqué à ses disciples et, par leur intermédiaire, à une partie des solitaires d'Egypte, l'amour d'Origène et quelques-unes au moins des idées eschatologiques de ce docteur. Saint Épiphane et saint Jérôme nous dispensent, sur ce point, de toute induction. L'auteur de l'*Ancoratus*[6] rapporte en effet que, dans les monastères de l'Égypte et de la Thébaïde, on entendait par résurrection la substitution d'un corps éthéré à notre corps actuel, et que, par conséquent, on rejetait la résurrection de la chair proprement dite. Quant à saint Jérôme, il nous donne les noms des six principaux moines d'Égypte qui, à l'insti-

1. Au dire de saint Jérôme (*de viris inl.*, 76), Piérius était appelé « Origenes junior ». Voir, du reste, Photius, *Cod.* 119.

2. Tillemont, V, 418 et *suiv.*

3. Didyme avait écrit des commentaires sur le livre des *Principes*. Nous ne les avons plus, mais saint Jérôme nous fait connaître leur tendance dans son livre contre Rufin. Il y dit en effet (I, 6) que le moine d'Aquilée avait fait disparaître de sa traduction des *Principes* les erreurs d'Origène relatives à la Trinité, mais que : « cetera dogmata de angelorum ruina, de animarum lapsu, de resurrectionis praestigiis... ...vel ita vertisse ut in graeco invenerat, vel *de commentariolis Didymi qui Origenis apertissimus propugnator est*, exaggerata et firmiora posuisse. »

4. Tillemont, X, 389.

5. Rufin, saint Jérôme, Pallade assistèrent aux leçons de Didyme (Tillemont, 391).

6. *Ancorat.*, 83. Voir, du même auteur, *Haer.*, 64, 4.

gation de Théophile, furent condamnés dans un concile d'Alexandrie comme origénistes[1]. Dans quelle mesure ces partisans d'Origène admettaient-ils l'eschatologie du maître ? Nous n'avons de renseignements authentiques que sur Rufin, à qui saint Jérôme reproche, et non sans raison, d'admettre la préexistence des âmes et l'égalité future de tous les êtres[2]. Rufin, avant de venir à Jérusalem, avait vécu six ans en Égypte. Il avait été le compagnon et l'ami des deux Macaires, de saint Pambon et des autres solitaires de la montagne de Nitrie[3]. Il s'était également mis à l'école de Didyme l'Aveugle. A coup sûr, ce n'est pas pendant son séjour à Jérusalem que ses convictions origénistes se formèrent, et il dut les apporter toutes faites d'Égypte. D'autre part, il n'y a aucun motif de lui attribuer des sentiments différents de ceux qui animaient les autres habitants de la Thébaïde. Il est au contraire vraisemblable qu'il n'aurait jamais pu être l'ami de ces vénérables personnages s'il n'avait été en communauté d'idées avec eux. Nous sommes donc autorisés à conjecturer que les spéculations d'Origène sur les fins dernières, y compris le retour définitif de tous les êtres à l'égalité primitive et, par conséquent, la préexistence des âmes, avaient des partisans parmi les moines d'Égypte.

Toutefois, l'eschatologie origéniste ne fut pas admise intégralement par tous les amis du grand docteur alexandrin. Assez souvent elle eut à subir diverses amputations. On lui enleva tel ou tel de ses organes et on garda un origénisme amoindri, incomplet. Le plus célèbre de tous ceux qui ont eu recours à ces procédés d'éclectisme est,

1. *Ad Ctesiph*, *Ep.* 133, 3 (*P. L.*, 22, 1151). Je préviens, une fois pour toutes, que je cite les lettres de saint Jérôme d'après le classement de Vallarsi reproduit par Migne et non d'après celui de Martianay.

2. *Apol. adv. Ruf.*, I, 6; III, 20.

3. Tillemont, XII, 40.

sans contredit, saint Grégoire de Nysse. Grégoire n'est certes pas partisan de la préexistence ; il la repousse au contraire avec dédain et la relègue au rang des fables[1]. Mais, par ailleurs, que d'emprunts il a faits à l'auteur du livre des *Principes* ! Fréquemment il proclame que les peines infligées aux hommes coupables, soit dans cette vie soit après la mort, sont destinées à les purifier ; qu'un jour le mal sera anéanti, qu'alors toutes les volontés seront unies à Dieu, et que la beauté divine resplendira dans tous les êtres. Qu'on lise sa *Catéchèse*[2] ou son dialogue sur l'*Ame et la Résurrection*[3] ; qu'on prenne son traité sur *les Morts*[4] ou sa dissertation sur le verset XV-24 de la première épître aux Corinthiens[5] ou son traité *contre Arius et Sabellius*[6], on y trouvera cette doctrine,

1. *De hominis opificio*, 28 (*P. G.*, 44, 232) : « τῶν τε προβιοτεύειν τὰς ψυχὰς ἐν ἰδίᾳ τινὶ καταστάσει μυθολογούντων. » Un peu plus loin, il assimile cette doctrine aux métamorphoses de la mythologie grecque. Voir encore la réfutation qu'il en fait dans le *de Anima et Resurrect.* (*P. G.*, 46, 114, 118, 119).

2. *Catechetica Oratio*, 26 (*P. G.*, 45, 69, B) : ταῖς μακραῖς περιόδοις ἐξαιρεθέντος τοῦ κακοῦ τῆς φύσεως,..... ἐπειδὰν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῶν νῦν ἐν κακίᾳ κειμένων γένηται, ὁμόφωνος εὐχαριστία παρὰ πάσης ἔσται κτίσεως.

3. *De Anima et Resurrect.* (*P. G.*, 46, 152) : τῶν μὲν εὐθὺς ἤδη κατὰ τὸν βίον τοῦτον ἀπὸ κακίας κεκαθαρμένων, τῶν δὲ μετὰ ταῦτα διὰ τοῦ πυρὸς τοῖς καθήκουσι χρόνοις ἰατρευθέντων..... πᾶσι προθεῖναι τὴν μετουσίαν τῶν ἐν αὐτῷ καλῶν..... Ἡ δὲ τοῦ κατ' ἀρετὴν ἢ κακίαν βίου διαφορὰ ἐν τῷ μετὰ ταῦτα κατὰ τοῦτο δειχθήσεται μάλιστα, ἐν τῷ θᾶττον ἢ σχολαιότερον μετασχεῖν τῆς ἐλπιζομένης μακαριότητος. Voir *ibid.*, p. 157 D., 160 A. ; p. 133 D. ; 136 A. ; p. 89 B. ; p. 99. A. ; p. 104 C.

4. *De Mortuis* (*P. G.*, 46, 524) : ταύτην εὗρεν ἡ σοφία τοῦ θεοῦ τὴν ἐπίνοιαν..... πάλιν δρομήσῃ (ἄνθρωπος)... πρὸς τὴν πρώτην μακαριότητα... ἤτοι κατὰ τὴν παροῦσαν ζωὴν..... ἢ μετὰ τῶν ἐνθένδε μετάστασιν, διὰ τῆς τοῦ καθαρσίου πυρὸς χωνείας. Voir *ibid.*, p. 525 A et B. ; p. 536 B.

5. *P. G.*, 44, 1313 A : ὅτι ποτε πρὸς τὸ μὴ ὄν ἡ τοῦ κακοῦ φύσις μεταχωρήσει.

6. *P. G.*, 45, 1292 D. ; 1293 A : « Ὁπότε δὲ ὑπαταχθείη αὐτῷ τὰ πάντα..... » Un ou deux des textes qui viennent d'être cités demandent à être éclairés par les autres ; presque tous sont décisifs par eux-mêmes.

tantôt résumée en quelques mots, tantôt enrichie de longs et verbeux développements qui occupent des pages entières. Grégoire s'occupe surtout des hommes ; néanmoins on s'aperçoit facilement, à la généralité de ses expressions, qu'il étend à tous les êtres le bienfait de la purification et de la réconciliation. D'ailleurs, il lui arrive parfois de mentionner Satan[1] et il ne craint pas de le ranger parmi ceux qui, sauvés par l'œuvre de la rédemption, chanteront la gloire de Dieu.

On retrouve donc dans saint Grégoire de Nysse une grande partie de l'eschatologie origéniste. On en retrouve des fragments dans les écrits de plusieurs autres docteurs.

Il faut nommer ici tout d'abord saint Jérôme. Sans doute l'illustre solitaire de Bethléem a parfois hautement condamné les partisans du salut universel. Par exemple, dans le commentaire sur Isaïe, il les invite ironiquement à venir, pour les écraser sous le poids d'un texte de l'Écriture : « Où sont, dit-il, ceux qui enseignent que le diable fera pénitence[2] ? » Dans le commentaire sur Jonas, arrivé à l'endroit où est décrite la conversion du roi de Ninive, il dit : « Je sais que la plupart voient dans ce roi le diable qui, à la fin des temps, sous prétexte qu'aucune créature raisonnable et faite par Dieu ne saurait périr, renoncera à son orgueil, fera pénitence et recouvrera son ancienne dignité ;... mais nous devons bannir de notre esprit une pareille supposition[3] ». Voilà comment saint Jérôme s'est exprimé dans certains endroits sur le compte de la doctrine du salut universel. Hâtons-nous

1. *Catechetica Oratio*, 26 (*P. G.*, 45, 68 D) : « οὐ μόνον τὸν ἀπολωλότα διὰ τούτων εὐεργετῶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν ἀπώλειαν καθ' ἡμῶν ἐνεργήσαντα. »

2. *In Is.*, XIV, 20 (*P. L.*, 24, 224).

3. *In Jon.*, III, 6 (*P. L.*, 25, 1141) : « scio plerosque regem Niniven..... super diabolo interpretari qui in fine mundi quia nulla rationabilis et quae a Deo facta sit creatura pereat, descendens de sua superbia, acturus sit paenitentiam et in locum pristinum restituendus. »

d'ajouter qu'il n'a pas toujours tenu ce langage ; en voici quelques preuves. Dans le commentaire sur l'épître aux Éphésiens, il nous apprend qu'à l'époque du rétablissement universel « l'ange apostat retrouvera sa condition primitive[1] ». Il déclare dans plusieurs endroits du même livre que le Sauveur, en mourant sur la croix, a purifié non seulement les hommes mais les anges[2]. Dans le commentaire sur l'Ecclésiaste, il propose diverses explications d'un texte, parmi lesquelles se trouvent les deux suivantes : « 1° Le monde est tellement enfoncé dans le mal qu'il pourra difficilement revenir à son état primitif et recouvrer la perfection qu'il avait à l'origine. 2° Tous les êtres, à l'exception du diable, seront rétablis dans leur état primitif, grâce à la pénitence ; mais le diable restera dans son erreur[3] ». Enfin, dans le commentaire sur Habacuc, il enseigne que « la colère de Dieu a des limites, tant au point de vue de l'intensité que de la durée[4] ».

Il n'est pas difficile de voir combien les textes de la seconde série tranchent sur ceux de la première. Il n'est pas non plus difficile de trouver l'explication de ce contraste. Les commentaires sur Jonas et sur Isaïe ont été écrits, l'un en 397, l'autre en 408, tandis que les commentaires sur l'Ecclésiaste, sur Habacuc et sur l'épître aux Éphésiens, se placent entre les années 389 et 392. Les textes favorables au salut universel sont donc antérieurs aux textes opposés. Les premiers sont contemporains du livre sur *les Noms hébreux* dans la préface

1. *In Ephes.*, IV, 16 (*P. L.*, 26, 503 : « ...ut angelus refuga id esse incipiat quod creatus est... »

2. *Ibid.*, I, 23 (*P. L.*, 26, 463) « unde et crux Salvatoris non solum ea quæ in terra, sed etiam quæ in caelis erant purgasse perhibetur ». — II, 15 (*ibid.*, 474) ; III, 10 (*ibid.*, 483).

3. *In Eccl.*, I, 15 (*P. L.*, 23, 1023).

4. *In Habac.*, III, 2 (*P. L.*, 25, 1310) : « Habet autem et ira Dei mensuras, quantum et quanto tempore et ob quas causas... »

duquel on lit cette phrase : « Origène est, après les apôtres, le maître des églises ; c'est là une vérité qui ne peut être contestée que par les sots[1]. » Les autres appartiennent à une époque où le même docteur écrivait en parlant d'Origène : « Ici l'interprète passionné pour l'allégorie déraisonne... ici encore il a le délire... etc..[2] » On doit manifestement distinguer dans la vie de saint Jérôme deux phases : l'une où il fut l'admirateur ardent d'Origène, l'autre où il fut son adversaire acharné. Nous dirons bientôt dans quelles circonstances se fit son évolution. Bornons-nous, pour le moment, à la constater et à conclure que, pendant quelque temps, saint Jérôme a admis le salut définitif de tous les êtres, en hésitant tout au plus sur le sort du diable[3].

A côté de saint Jérôme prennent place saint Grégoire de Nazianze et saint Ambroise. Le premier de ces docteurs, préoccupé avant tout de combattre les eunomiens et les pneumatomaques, n'a pas eu l'occasion de traiter *ex professo* les questions eschatologiques. On trouve cependant dans ses écrits quelques textes qui touchent à cet ordre d'idées. Trois surtout méritent d'être cités. Dans un de ses discours, après avoir distingué le feu purificateur du feu vengeur et avoir divisé ce dernier en plusieurs catégories, il ajoute : « On peut, il est vrai, se faire de ce feu une idée moins terrible et plus digne de Dieu[4]. » Dans le premier poème *Sur lui-même*,

1. *P. G.*, 23, 772 : « Imitari volens ex parte Origenem quem, post apostolos, ecclesiarum magistrum nemo nisi imperitus negabit. »

2. *In Jerem.*, 27, 9 (*P. G.*, 24, 851) : « Delirat et in hoc loco allegoricus interpres » ; il est désigné par son nom, p. 849... *Ibid.*, 856 : « delirat et in hoc loco allegoricus interpres... *Ibid.*, 862 : « et in hoc loco delirus interpres somniat. »

3. Dans le commentaire sur l'Ecclésiaste, I, 15 (voir plus haut p. 106, n. 3), l'une des interprétations proposées se prononce contre la conversion du diable ; l'autre lui promet le salut.

4. *Orat.*, XL, 36 (*P. G.*, 36, 412).

après avoir déclaré que les hommes iront, les uns au feu, les autres à Dieu, il ajoute : « Tous jouiront-ils un jour de Dieu? C'est une autre question[1] ». Ailleurs, il dit en parlant des damnés : « Entre autres peines, ou plutôt avant toutes les autres peines, ce qui les tourmentera, ce sera de se voir loin de Dieu et de porter toujours dans leur conscience leur propre ignominie[2] ». De ces textes, le dernier présente la peine des damnés comme étant avant tout d'ordre moral; le second suppose, sinon la certitude, du moins la vraisemblance du salut universel; le premier enseigne qu'une interprétation plus douce du supplice des réprouvés est aussi plus digne de Dieu : tous trois prouvent que sur les deux questions de la nature et de la durée des peines de l'enfer, Grégoire a, dans une large mesure, subi l'influence d'Origène.

Ambroise l'a subie également. Pas autant, il est vrai, que le feraient prévoir les réminiscences origénistes que l'on trouve dans ses livres. La doctrine millénariste, pour laquelle nous avons constaté plus haut ses attaches, l'a empêché d'admettre le salut universel. Elle n'a pu cependant le mettre complètement à l'abri des spéculations de l'auteur des *Principes*, comme le prouve le texte suivant qui porte avec lui sa marque de fabrique : « Il n'y a point (dans l'enfer) de véritable grincement de dents; il n'y a point de feu perpétuel alimenté par des flammes corporelles; il n'y a point de ver corporel. Pour comprendre les textes de l'Écriture sur ce point, il faut se rappeler les fièvres et les vers qui résultent de l'humidité. Quiconque ne dessèche pas ses péchés au moyen de

1. *Poem. de seipso*, I, 546 (*P. G.*, 37, 1010) : «..... ἐς βίον ἄλλον ἐρύσσει Ἦ πυρὸς, ἢ θεοῖο φαεσφόρου ἀντιάσοντας. Εἰ δὲ θεοῦ, καὶ ἅπαντας ἐς ὕστερον; ἄλλοθε κείσθω. »

2. *Orat.*, XVI, 9 (*P. G.*, 35, 945) : « τοῖς δὲ μετὰ τῶν ἄλλων βάσανος, μᾶλλον δὲ πρὸ τῶν ἄλλων, τὸ ἀπέῤῥιφθαι θεοῦ, καὶ ἡ ἐν τῷ συνειδότι αἰσχύνη πέρας οὐκ ἔχουσα. »

l'abstinence, mais laisse les péchés nouveaux fermenter avec les anciens, sera brûlé par son propre feu et rongé par ses propres vers[1] ». Et ce texte célèbre n'est pas seul en son genre : dans un autre endroit, Ambroise déclare que le châtiment des impies consistera peut-être dans la peine des ténèbres[2]. Manifestement il a emprunté à Origène son interprétation morale des supplices de l'enfer.

Saint Grégoire de Nysse, saint Jérôme, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, voilà donc quatre docteurs de la fin du IVe siècle qui ont rejeté l'éternité des peines de l'enfer et le feu matériel, ou l'une de ces deux doctrines. A leurs noms nous pourrions encore joindre celui de l'Ambrosiastre qui, à la même époque, dans son commentaire sur l'épître aux Éphésiens, promet le salut définitif aux démons comme aux hommes, en le refusant toutefois au diable[3]. Seulement nous ignorons si l'Ambrosiastre exerça une influence appreciable autour de lui et s'il fit des disciples. Il n'en est pas de même des trois illustres évêques et du non moins illustre solitaire de Bethléem

1. *In Luc.*, VII, 205 : « Neque est corporalium stridor dentium, neque ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium, neque vermis est corporalis. »

2. *In Ps.*, I, 56 : « Tertius superest impiorum, qui, quoniam non crediderunt, jam judicati sunt, et ideo non surgunt in judicio sed ad poenam... et ideo judicium eorum poena est, et *forte poena tenebrarum*. »

3. *In Ephes.*, III, 10 (*P. L.*, 17, 382) : « Id enim agitur ut praedicatio ecclesiastica etiam his (daemonibus) proficiat, et deserant assensum tyrannidis diaboli. » Voilà pour les démons. Ailleurs (in II *Tim.* II, 20; *P. L.*, 17, 491), il dit, en parlant des hommes : « Ecclesia quanquam sancta dicatur, habet tamen et vitiosos et prava sentientes... Quos contumelia dignos ostendit, non tamen perituros, sed purgandos per ignem. » Plus tard, l'Ambrosiastre jouit d'une grande autorité qu'il dut à saint Ambroise avec lequel il fut confondu. Quelle qu'ait été sa personnalité, on doit voir dans ses écrits le reflet des opinions répandues autour de lui vers 380.

dont nous avons rapporté les textes. Ces hommes éminents, chacun à sa manière, jouirent d'un énorme prestige et servirent de motifs de crédibilité à des multitudes. Ce qu'ils acceptèrent, beaucoup l'acceptèrent à leur suite ; ce qu'ils rejetèrent, beaucoup le rejetèrent. Nous avons donc le droit de conclure que les théories origénistes du salut universel (le diable tantôt compris, tantôt excepté) et du feu métaphorique eurent de nombreux partisans à la fin du IVe siècle. Deux textes de saint Jérôme confirment notre induction[1]. Le premier est l'endroit du commentaire sur Jonas que nous avons déjà rencontré : « Je sais que *la plupart* voient dans ce roi de Ninive..... le diable qui, à la fin des temps, sous prétexte qu'aucune créature raisonnable et faite par Dieu ne doit périr, renoncera à son orgueil, fera pénitence et recouvrera son ancienne dignité ». Le second est tiré du commentaire sur Isaïe ; le voici : « *La plupart* entendent par le ver qui ne meurt point et par le feu qui ne s'éteint point le remords des péchés commis[2]..... » Dans ces deux endroits, le saint docteur n'a peut-être eu en vue que les commentateurs et non le peuple lui-même. Mais, même ainsi limitées, ses

1. Saint Basile nous apprend lui aussi que, de son temps, l'éternité des peines était communément rejetée. Il dit en effet (*Reg. br.*. 267) que, grâce à la ruse du diable : « τοὺς πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων ὥσπερ ἐπιλαθομένους τῶν... τοῦ Κυρίου ῥημάτων... τέλος κολάσεως, εἰς τὸ μᾶλλον κατατολμᾶν τῆς ἁμαρτίας ἑαυτοῖς ὑπογράφειν. » Quant à lui, il est convaincu que cette opinion est en opposition avec les paroles du Sauveur. Il ajoute que les damnés ne seront pas tous soumis au même supplice. Il croit que les uns seront tourmentés par le feu, d'autres par un ver rongeur, d'autres seront condamnés à pleurer, d'autres à grincer des dents. Dans l'homélie sur le psaume XXXIII, 8, il dit que le plus grand de tous les supplices sera la honte : « Εἶτα τὴν πασῶν χαλεπωτάτην κόλασιν. τὸν ὀνειδισμὸν ἐκεῖνον, καὶ τὴν αἰσχύνην τὴν αἰώνιον. » Noter que cette honte qui, pour Basile, dépasse tous les autres tourments, n'est pas la peine du dam.

2. *In. Is.*, LXVI, 24 (*P. L.*, 24, 676) : « Vermis autem qui non morietur et ignis qui non extinguetur, *a plerisque* conscientia accipitur peccatorum. »

attestations ont une portée considérable ; car enfin ces opinions soutenues par la majorité des commentateurs devaient nécessairement être ce que nous appelons aujourd'hui des opinions communément admises. En somme, il est incontestable qu'à la fin du IVe siècle, les théories origénistes du salut universel (sauf quelquefois pour le diable) et du feu métaphorique étaient répandues dans l'Église.

Leur succès ne devait être qu'éphémère et allait être suivi d'une chute rapide. Laissons de côté un instant le problème de la nature du feu et occupons-nous seulement du salut universel. Cette théorie présentée comme l'avait fait Origène, c'est-à-dire comme le retour à une condition antérieure et la réparation d'une chute, sapait par la base le dogme de la résurrection. Dès lors en effet que le corps humain n'était qu'une prison destinée à punir l'esprit coupable qui y était enfermé, il n'avait aucune place au ciel : là où il n'y a pas de criminel à éprouver il n'y a pas de prison. C'est par là que la doctrine origéniste froissait le sens chrétien, ce fut aussi de ce côté qu'elle fut attaquée. Déjà, au lendemain de la mort de l'auteur des *Principes*, Méthode avait combattu la préexistence et le rétablissement des êtres au nom du dogme de la résurrection[1]. Dans les dernières années du IVe siècle, un homme se rencontra pour reprendre et continuer l'œuvre commencée par Méthode : ce fut saint Épiphane.

Nourri de la lecture de Méthode[2], le saint évêque de Salamine n'éprouvait que de l'horreur pour l'eschatologie origéniste. « Si cela est vrai, disait-il, que devient notre foi ? Que devient le dogme de la résurrection ? Que

1. *De Resurr.* 2 (*P. G.*, 18, 268) : « οὐ γὰρ δὴ ἀνέζομαι φληναφώντων τινῶν καὶ βιαζομένων ἀπηρυθριασμένως τὴν Γραφὴν ἵνα αὐτοῖς δίχα σαρκὸς εἶναι προχωρήσῃ ἡ ἀνάστασις. »

2. Il avait lu aussi saint Justin et saint Irénée, tous deux ardents défenseurs de la résurrection. (Voir TILLEMONT, X, 496.)

devient la doctrine apostolique à laquelle les églises du Christ sont restées jusqu'ici attachées?[1] » Aussi gémissait-il au spectacle des ravages que les rêveries du docteur alexandrin faisaient dans le peuple chrétien, surtout parmi les moines et jusque dans les rangs de l'épiscopat[2]. Ses regards se tournaient surtout du côté de la Palestine où il était né, où il avait passé une partie de sa vie dans un monastère fondé par lui, et où, à son départ pour l'île de Chypre, il avait laissé une partie de son cœur. Lui qui croyait avoir reçu de Dieu la mission de prêcher l'évangile à toute la terre[3], ne pouvait laisser son pays d'origine en proie à l'hérésie. Il quitta donc son île et se rendit en Palestine. L'évêque de Jérusalem, Jean, avait la réputation d'être imbu des théories de la préexistence et du rétablissement universel; Épiphane résolut d'attaquer l'ennemi en face et il vint dans la ville sainte. Jean, espérant sans doute désarmer l'illustre missionnaire par ses bons procédés, lui offrit cordialement l'hospitalité. L'évêque de Salamine l'accepta. Mais il n'était pas homme à mettre la bienséance et les convenances au-dessus de la vérité. Donc, après s'être assis à la table de Jean, il se rendit à l'église du Saint-Sépulcre, et là, en présence du peuple et des moines accourus pour l'entendre, il foudroya l'origénisme. Il était facile de deviner que ce sermon d'un nouveau genre visait un personnage autre qu'Origène. Personne ne s'y trompa du reste et tous les fidèles comprirent que leur évêque leur était dénoncé comme un hérétique[4].

1. *Ep. ad Joannem hieros.* (dans saint Jérôme qui nous l'a conservée : *Ep.*, 51, 4): « Si hoc verum est... ubi praeconium resurrectionis? »

2. *Ad Joann.*, 6 : « Doleo, et valde doleo, videns *plurimos* patrum, et eorum praecipue qui professionem habent non minimam et in gradum quoque sacerdotii maximum pervenerunt, ejus persuasionibus deceptos. »

3. Tillemont, X, 498.

4. Saint Jérôme, *Liber contra Joannem Hier.*, 11 (*P. L.*, 23, 364) :

L'effet fut prodigieux. Entouré de la triple auréole de la dignité épiscopale, de la sainteté et de la vieillesse, cet évêque, le père des évêques[1], qui, malgré ses quatre-vingts ans, affrontait les fatigues de l'apostolat, était comme une apparition divine. Quand il sortait, le peuple se pressait sur son passage. On lui présentait les enfants à bénir, on lui baisait les pieds, on lui arrachait des lambeaux de ses vêtements en guise de reliques[2]. Les moines n'avaient pas en moindre vénération ce saint prélat, qui, sur le trône épiscopal, était resté ce qu'il était autrefois, un moine à la vie austère et mortifiée[3]. Aussi, les paroles d'Épiphane furent écoutées comme des oracles. Jean lui imposa silence et essaya à son tour de l'attaquer[4]. Ce fut en vain. Il était devenu un suspect et il dut songer à défendre son orthodoxie. Il fut réduit à user de diplomatie et à dissimuler sous des formes équivoques ses véritables sentiments[5]. Cette habile tactique elle-même ne lui réussit qu'à moitié. Sans doute le peuple de Jérusalem, mobile comme l'est toujours la multitude, perdit de bonne heure le souvenir d'Épiphane et revint à son évêque. Mais l'impression fut plus profonde et plus vivace dans les monastères. A partir de 394, les moines se mirent en com-

« Nos hic eramus, cuncta novimus, quando contra Origenem in ecclesia tua, Papa Epiphanius loquebatur; quando, sub illius nomine in vos jacula torquebantur. »

1. *Ibid.*, 13 : « Cum patrem paene omnium episcoporum et antiquae reliquias sanctitatis... despicias. »

2. *Ibid.*, 11 : « Nonne... ad eum omnis aetatis et sexus turba confluereret, offerens parvulos, pedes deosculans, fimbrias vellens[1]. »

3. Saint Jérôme, *Ep.* CVIII, 7.

4. *Liber contra Jo.*, 11 : « Contra anthropomorphitas... furens et indignans loquebaris... »

5. Saint Jérôme fait sans doute allusion à la diplomatie de Jean dans le passage suivant du commentaire sur Jonas écrit en 396 (*P. L.*, 25, 1142) : « Verum non est istius temporis contra dogma perversum et σύμφραγμα diabolicum *docentium in angulis et in publico denegantium* latius scribere. »

munion avec l'évêque de Salamine et se séparèrent de Jean de Jérusalem [1].

La conquête de quelques centaines, tout au plus de quelques milliers de moines, n'était pas, en soi, d'une importance notable. Mais parmi ces nouveaux convertis s'en trouvait un qui, par sa science extraordinaire, se plaçait au-dessus de tous ses contemporains et qu'une verve mordante rendait terrible à ses ennemis : c'était saint Jérôme. Le peuple et les moines n'avaient pu admirer dans Épiphane que la sainteté rehaussée par la dignité épiscopale et consacrée par la vieillesse; Jérôme sut admirer en lui le prodigieux érudit qui avait tout lu et qui pouvait s'exprimer en tous les idiomes [2]. Fasciné par ce vieillard, en qui l'éminence des vertus s'unissait à l'étendue étonnante des connaissances, Jérôme se mit à son école. Jusque là Origène avait été son idole. Brûlant ce qu'il avait adoré, il fit dès lors la guerre à Origène et à la doctrine du salut universel. Seulement, au lieu de convenir de son évolution, il déclara n'avoir jamais suivi les erreurs du grand docteur alexandrin. Et, quand on lui remit sous les yeux quelques-uns de ses anciens commentaires dans lesquels l'empreinte du livre des *Principes* était parfois si reconnaissable, il affirma avoir, dans ces écrits, uniquement fait œuvre de rapporteur et y avoir introduit des idées origénistes à titre d'information, sans les prendre à son compte [3]. Une fois cependant, il fit une

1. *Liber contra Jo.*, 4 (*P. L.*, 23. 358) : « Quae haec est tanta arrogantia... tantam fratrum multitudinem et monachorum choros qui tibi in Palaestina non communicant, quasi hostes publicos aestimare. »

2. Saint Jérôme, *Apologia adv. Ruf.*, II, 22 ; III. 6.

3. Voir *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1898, 307. Voici ce que dit sur ce point Tillemont (XII, 115) : « Il (saint Jérôme) renvoie fort souvent à ce commentaire ceux qui voudront savoir ses sentiments sur Origène, combien il s'était toujours opposé à ses dogmes, et que jamais ni l'autorité d'Origène ni d'aucun autre ne l'a fait consentir à aucun dogme hérétique. Cela est néanmoins un peu surprenant,

sorte de demi-aveu : « Sans doute, dit-il dans une lettre, les manuscrits d'Origène ont vidé ma bourse, mais, croyez-moi, je n'ai jamais été origéniste. Si vous ne me croyez pas, il est au moins certain que j'ai cessé de l'être... Mais on croit plus facilement à mon erreur qu'à ma conversion[1]. »

La défection de saint Jérôme semblait devoir être mortelle pour l'origénisme. Ses partisans réussirent cependant à parer le coup qui venait de lui être porté. Voici comment. Pendant que les moines de la Palestine prenaient en masse le parti d'Épiphane, l'un d'eux, Rufin d'Aquilée, restait en dehors du mouvement. Ancien élève de Didyme, il était, au plus haut degré, imbu des doctrines origénistes. Il refusa de les abandonner et se rangea du côté de Jean. Rufin et Jérôme avaient été jusque là deux amis. Ils n'eurent plus l'un pour l'autre que de la haine et se firent une guerre acharnée. Rufin commença par un coup de maître. Il quitta la Palestine, se rendit à Rome, et y fit paraître la traduction de l'apologie d'Origène par Pamphile, suivie bientôt de la traduction des *Principes* (397). Chacun de ces livres était soigneusement expurgé des erreurs qu'il contenait primitivement sur les rapports des trois personnes divines et qui avaient été condamnées par les conciles du IVe siècle. En revanche, les

car il ne rapporte pas un seul endroit de ce livre où il condamne aucune des erreurs qui faisaient le fond de l'origénisme... Aussi Rufin tira un grand avantage de ce que saint Jérôme renvoyait à cet ouvrage pour y apprendre ses véritables sentiments. Car il en cite un très grand nombre de passages où il prétendit trouver ce que saint Jérôme reprenait dans Origène comme des erreurs insupportables. Et saint Jérôme... ne désavoue pas que ce ne soient des erreurs, mais il prétend que ce sont celles d'Origène qu'il n'a fait que rapporter et dont il n'est pas responsable. Je ne sais si cela suffit pour le justifier, mais cela n'empêche pas qu'on ne s'étonne qu'il ait établi ce livre comme la règle du jugement qu'il voulait qu'on fît de sa foi. »

1. *Ép. à Pammachius et Océanus* (dans Vallarsi, LXXXIV, 3, 6; *P. L.*, 22, 746, 748).

théories eschatologiques d'Origène s'y étalaient ouvertement, en même temps que sa doctrine de la préexistence. De plus, une préface habile, mise en tête des *Principes*, rappelait les éloges que l'auteur de ce livre avait reçus quelques années auparavant, et citait notamment certaine phrase où Origène était présenté comme « le maître des Églises, après les apôtres ». L'auteur de ces éloges n'était pas nommé ; la préface se bornait à dire qu'il avait contribué à faire connaître Origène, qu'il le ferait sans doute connaître encore davantage, et qu'en tout cas il avait fait naître dans tous ses lecteurs un désir ardent de lire les écrits du grand docteur alexandrin [1]. Saint Jérôme, que tout le monde reconnut dans ce portrait, fut, comme on le pense, fort ennuyé des compliments dont l'astucieux Rufin venait de le couvrir. Il répondit en condamnant hautement l'eschatologie origéniste et en affirmant qu'il avait toujours rejeté les spéculations aventureuses de l'auteur du livre des *Principes* [2]. Cependant, la traduction du moine d'Aquilée faisait son chemin et atteignait le but auquel elle était destinée. Prêtres, moines, laïques, tout le monde à Rome lisait le livre bizarre qui venait de faire son apparition [3]. En présence des horizons nouveaux qu'il ouvrait, on était surpris, émerveillé, séduit. Pour la première fois, on discutait le problème de l'inégalité des conditions humaines et on estimait que l'hypothèse de fautes commises dans une vie antérieure en offrait la

1. *Ep.* LXXX, 1 de saint Jérôme (*P. L.*, 22, 733). On trouve également cette préface en tête du livre des *Principes*, dans les œuvres d'Origène.

2. *Ep.* LXXXIV.

3. *Ep.* CXXVII, 9 (*P. L.*, 22, 1093) : « Tunc sancta Marcella... postquam sensit fidem apostolico ore laudatam in *plerisque* violari, ita ut sacerdotes quoque et nonnullos monachorum, *maximeque saeculi homines*, in assensum sui traheret... restitit. » — Voir encore : *Ep.* LXII, 2 : « Quod dicis Origenis *multos* errore deceptos. » *Ep.* LXXXV, 3 : « ...asserens *multos* periclitari et perversis dogmatibus acquiescere. »

meilleure solution[1]. On discutait également le problème de la résurrection, et l'ancienne interprétation de ce dogme paraissait grossière auprès de l'élégante théorie qu'on venait d'apprendre à connaître[2]. Bref, quand s'ouvrit le Ve siècle, l'eschatologie d'Origène s'était développée à Rome et y comptait un grand nombre de partisans, surtout dans les rangs des laïques.

Il est probable que l'influence de saint Jérôme aurait, avec le temps, éteint l'enthousiasme provoqué à Rome par les traductions de Rufin et que la campagne antiorigéniste menée par saint Épiphane aurait progressivement détaché les esprits des rêveries du grand docteur alexandrin. Son succès fut accéléré par l'arrivée d'un auxiliaire puissant non moins qu'inattendu.

Jusqu'à l'année 400, rien ne faisait prévoir que l'ambitieux évêque d'Alexandrie, Théophile, ferait un jour la guerre aux partisans d'Origène. Plein de mépris pour Épiphane qu'il accusait d'être un anthropomorphite[3], il s'était déclaré contre lui. Il avait ouvertement protégé Jean de Jérusalem, ainsi que Rufin; et saint Jérôme s'était

1. *Ep.* CXXX, 16 (*P. L.*, 22, 1120) : « Solent enim hujusmodi per angulos mussitare et quasi justitiam Dei quaerere : Cur illa anima in illa est nata provincia? Quid causae extitit ut alii de christianis nascantur parentibus, alii inter feras?... Sin autem judicia sunt, inquiunt, Domini, vera... ipsa ratione compellimur ut credamus animas fuisse in caelestibus et propter antiqua peccata damnatas in corporibus humanis... » Cette lettre est de 414 et ne vise que les événements de cette époque; mais ce qui se disait en 414 se disait à plus forte raison en 397, au lendemain de l'apparition du livre de Rufin. Ce qui est propre à 414, c'est le *per angulos mussitare*. A cette date, en effet, l'origénisme était condamné et ne pouvait plus être défendu publiquement. En 397, la discussion était libre.

2. *Ep.* LXXXIV, 6 : « Solent enim mulierculae eorum mammas tenere, ventri applaudere... et dicere : Quid nobis prodest resurrectio si fragile corpus resurget? »

3. *Socrate*, VI, 10 (*P. L.*, 67, 693) : « Ἐμέμφετο γὰρ Ἐπιφανίῳ Θεόφιλος ὡς μικρὰ φρονοῦντι περὶ Θεοῦ ὅτι ἀνθρωπόμορφον αὐτὸν εἶναι ἐνόμιζεν. » Voir aussi Sozomène, VIII, 14 (*P. L.*, 67, 1552).

vu obligé de lui représenter, dans de respectueuses mais fermes observations, tout le mal que son attitude causait à l'Église[1]. Dans sa lettre pascale de 399, il s'était encore prononcé hautement contre les anthropomorphites qui n'étaient autres que les adversaires du parti orgéniste[2]. Soudain, au commencement de l'année 401, parut une lettre pascale où l'auteur des *Principes* était précipité, avec ses partisans, au fond des enfers, et où la doctrine de la préexistence ainsi que les conséquences eschatologiques qui en découlaient étaient présentées comme de monstrueuses impiétés[3]. Voici ce qui s'était passé. Au cours de l'année 400, les moines de Nitrie s'étaient attiré la haine de l'évêque d'Alexandrie en recueillant chez eux et en prenant sous leur protection le vieillard Isidore, naguère l'homme de confiance de Théophile, mais qui venait de se brouiller avec son maître sur des questions d'argent. Les moines de Nitrie étaient origénistes et, comme tels, ils étaient en butte à la haine des anthropomorphites. Pour se venger des moines insolents qui avaient osé prendre la défense de son ennemi personnel, Théophile n'avait trouvé rien de mieux que de lancer contre eux ses ennemis de la veille, et par là même de se mettre à la tête du parti anthropomorphite contre les amis d'Origène. D'une querelle d'ordre économique, cet impérieux prélat avait fait une querelle dogmatique[4].

1. *Ep.* LXIII (Ecrite en 397) : « Super nefaria haeresi (origeniana) quod multam patientiam geris... multis sanctis displicet. » Plus tard (*Ep.* LXXXVI), devenu l'admirateur de Théophile, Jérôme dira : « Dolebamus nimium esse patientem. »

2. Tillemont, XI, 461.

3. Dans saint Jérôme, *Ep.* XCVI, 8 : « Facessant igitur stultissimi mortalium, immo descendant in infernum viventes, sicut psalmista testatur, et *praeceptorem* impietatis suae ibi esse cernentes, clamitent...»

4. Tillemont, XI, 464 *et suiv.* Il faut noter cependant qu'avant de se brouiller avec les moines origénistes, Théophile avait été gravement menacé par les moines anthropomorphites que ses lettres pascales

Les moines de Nitrie, persécutés et traqués comme des bêtes fauves, s'enfuirent à Jérusalem. L'évêque Jean les reçut en ami : mais il n'était pas de force à les protéger contre la haine du despote égyptien, et les fugitifs durent chercher un asile à Constantinople, auprès de saint Chrysostome. Théophile réclama ses victimes au saint évêque de la ville impériale. Celui-ci se constitua leur défenseur et les couvrit de son autorité. A partir de ce jour, les moines de Nitrie furent relégués au second plan, et la querelle entra dans une nouvelle phase. Vingt ans auparavant, dans le concile de 381, le siège de Constantinople avait dépouillé Alexandrie de la primauté qu'elle avait jusqu'alors exercé dans l'Orient [1]. Théophile résolut de venger sur Chrysostome l'affront dont son église avait été victime. Immédiatement il rassembla à Alexandrie les évêques d'Égypte et leur fit condamner solennellement l'origénisme. L'arme était forgée. Seulement il restait à en frapper Chrysostome, et là était la difficulté.

Rien ne pouvait être fait sans le concours simultané de Rome et de l'Orient. Il fallait donc agir à la fois sur le pape et sur les évêques grecs, qui, pour la plupart, commençaient à graviter autour de Constantinople. Or, il n'y avait au monde qu'un homme capable d'en imposer à ces derniers : c'était Épiphane. Quant au pape, pour se mettre en rapport avec lui, l'entremise de Jérôme était sinon indispensable au moins très utile. La conclusion était nettement indiquée : il fallait à tout prix faire appel à

avaient mis en fureur. La peur a dû jouer un rôle dans son évolution. Quel a été ce rôle? C'est ce qu'on ne peut dire. HARNACK, *Dogmeng.*[3], II, 472, explique tout par elle. J'ai suivi Tillemont.

1. Le canon II du concile de Constantinople interdit à l'évêque d'Alexandrie d'étendre son autorité au delà de l'Egypte. Le canon III plaça le siège de Constantinople immédiatement après Rome. Voir HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles*, II. 202-204; SOHM, *Kirchenrecht*, 424.

l'évêque de Salamine ainsi qu'au solitaire de Bethléem, et se procurer leur collaboration. La démarche à faire ne laissait pas que d'être pénible pour Théophile qui, peu de temps auparavant, avait reçu de Jérôme des lettres peu flatteuses et qui n'avait pas caché son mépris pour l'auteur de l'*Ancoratus*. Mais il la jugeait nécessaire, il la fit : Jérôme et Epiphane reçurent donc de l'évêque d'Alexandrie des lettres qui leur demandaient leur concours pour faire la guerre à l'origénisme. L'habile Égyptien disait au vénérable évêque de Salamine : « Il vous appartient, à vous qui nous avez devancé dans ces luttes, de soutenir ceux qui sont dans la mêlée et de rassembler les évêques de votre île. Il vous appartient également d'adresser votre lettre synodale aux différents évêques, notamment à moi et à l'évêque de Constantinople, afin que l'hérésie d'Origène et lui-même soient condamnés du consentement de tous... Vous pourrez, si vous le jugez à propos, joindre ma lettre à la vôtre... Et pour que nos écrits arrivent plus vite à Constantinople, envoyez un homme actif de votre clergé [1]... »

Les propositions de Théophile comblèrent de joie Épiphane et Jérôme. Tous deux s'empressèrent d'exécuter ses ordres [2]. Le vénérable évêque de Salamine rassembla un concile, fit condamner les livres d'Origène et envoya à Constantinople une copie de la lettre synodale [3]. Quant à Jérôme, il se fit le secrétaire de Théophile comme il avait été autrefois le secrétaire de Damase, traduisit en latin les lettres pascales ainsi que les lettres

1. Dans saint Jérôme, *Ep.* XC. — Cette lettre avait été précédée par une autre qui ne nous est pas parvenue, mais dont Socrate (VI 9) et Sozomène (VIII, 14) nous font connaître le contenu.

2. Nous avons la réponse de saint Jérôme (*Ep.* LXXXVI) : «... Macte virtute, macte zelo fidei. Ostendisti quod hucusque taciturnitas dispensatio fuit, non consensus..... »

3. Tillemont, XI, 485.

synodales venues d'Alexandrie, et les fit ainsi connaître à l'Occident. Théophile voulait que l'affaire marchât rondement. Ses vœux furent exaucés en Occident. Quelques mois s'étaient à peine écoulés depuis le concile d'Alexandrie, qu'à Rome le pape Anastase, de concert avec les principaux évêques d'Italie, condamnait l'origénisme et reprochait vivement à Rufin sa traduction du livre des *Principes*. A la même époque, l'empereur, probablement sur les instances de sainte Marcelle, une des amies de Jérôme, interdisait la lecture des livres du grand docteur Alexandrin et menaçait de châtiments ceux qui enfreindraient ses ordres[1]. Aussi, saint Jérôme, se faisant l'interprète d'un de ses amis qui arrivait de Rome, put dire à Théophile : « Vos lettres ont, après le Christ, délivré Rome et presque toute l'Italie[2]. »

Les choses ne se passèrent pas aussi simplement en

1. L'intervention impériale contre l'origénisme nous est attestée par le pape Anastase daus sa lettre à Jean de Jérusalem (*P. L.*, 21, 631) : « Illud quoque, quod evenisse gaudeo, tacere non potui : beatissimorum Principum manasse responsa quibus unusquisque Deo serviens ab Origenis lectione revocatur, damnatumque sententia Principum quem lectio profana reum prodiderit. » Mais par qui cette intervention fut-elle provoquée? Coustant l'attribue au concile d'Alexandrie. Tillemont (XII, 243) nomme sainte Marcelle. Cette dernière conjecture trouve un appui dans le passage suivant d'une lettre de saint Jérôme (*Ep.* 127, 10) : « Dicas quid haec ad laudem Marcellae? Damnationis haereticorum haec fuit principium..... Hujus tam gloriosae victoriae origo Marcella est. »

2. *Ep.* LXXXVIII : « Vincentius presbyter ante biduum quam hanc epistolam darem, de Urbe venit et suppliciter te salutat crebroque concelebrat Romam et totam paene Italiam tuis post Christum litteris liberatam. Adnitere ergo, Papa amantissime atque beatissime, et per omnem occasionem ad occidentales episcopos scribe ut mala germina..... succidere falce non cessent. » — Dans cette lettre, Jérôme indique clairement que le mot d'ordre contre Origène partit d'Alexandrie et que le pape Anastase fut lancé par Théophile. C'est du reste ce qui ressort d'une lettre du pape lui-même (dans saint Jérôme : *Ep.* XCV). Écrivant à Simplicianus évêque de Milan, Anastase lui dit : « Conventus litteris memorati (Theophili) convenio sanctitatem tuam. »

Orient. Épiphane qui, comme nous l'avons dit, avait envoyé à Chrysostome une copie des décisions de son concile de Chypre n'en reçut pas de réponse favorable. Il vint alors à Constantinople et voulut y donner une seconde édition du sermon qu'il avait servi sept ans auparavant à Jérusalem (403). Mais la situation n'était pas la même. Chrysostome, qui était adoré de tout son peuple, fit comprendre à l'ardent vieillard que son zèle intempestif pourrait lui coûter cher. L'évêque de Salamine renonça à agiter Constantinople et reprit le chemin de son île, que la mort ne lui laissa pas le temps de revoir[1]. Malgré tout son prestige il n'avait pas réussi à communiquer à l'Église d'Orient sa passion antiorigéniste.

Épiphane, qui avait accompli sa mission avec la droiture d'un homme convaincu, dut souffrir beaucoup de son échec. Théophile s'en consola. La condamnation d'Origène n'était en effet pour lui qu'une arme destinée à frapper son rival de Constantinople. L'arme se brisant entre ses mains, il la jeta et en saisit une autre plus sûre. Ce n'est pas ici le lieu de parler de la déplorable assemblée du *Chêne* et des tristes événements dont elle fut le prélude[2]. Disons seulement combien il est pénible de voir saint Jérôme prêter, jusqu'à la fin, le concours de sa plume à l'auteur de cette abominable campagne dont l'origénisme ne fut même pas le prétexte, et couvrir de félicitations l'odieux prélat qui lui annonça l'exil de Chrysostome par ces paroles d'Isaïe : *Cecidit cecidit Babylon*[3]! Le seul moyen de l'excuser est de dire avec Tillemont qu'il s'est fait le lieutenant d'un homme « dont assurément il ne connaissait pas assez ni l'esprit ni les desseins[4] ».

1. Socrate, VI, 12-15.
2. Voir Tillemont, XI, 196 et suiv.
3. Dans saint Jérôme, *Ep.* CXIII.
4. Tillemont, XII, 266.

En résumé, dans les premières années du ve siècle, les théories de la préexistence, du salut universel et de la résurrection spirituelle furent condamnées à Rome, à Alexandrie et à Chypre. Elles ne disparurent pas pour autant. Dans sa lettre à Démétriade[1], saint Jérôme nous apprend qu'à Rome, en 415, les doctrines du livre des *Principes* avaient encore des partisans zélés. A la même époque, ces mêmes doctrines, nous le savons par la lettre d'Orose à saint Augustin, étaient, en Espagne, l'objet d'une propagande couronnée de succès[2]. L'eschatologie origéniste n'était donc pas extirpée de l'Occident malgré le décret du pape Anastase et la loi d'Honorius. A plus forte raison, elle ne l'était pas de l'Orient où elle ne fut officiellement condamnée qu'au siècle suivant, sous Justinien. Néanmoins, un coup mortel lui avait été porté même en Orient, car Justinien n'eût jamais pu promulguer ses édits s'il n'avait trouvé la voie frayée par les conciles des premières années du ve siècle. Le coup avait été surtout mortel en Occident, où le concile de Rome s'imposait au respect de tous les vrais fidèles et où la loi d'Honorius inspirait aux tièdes une crainte salutaire. Aussi la lettre à Démétriade nous apprend que les origénistes opéraient dans l'ombre[3]. Et quand, à la fin du *de Civitate*, saint Augustin entreprend de réfuter diverses erreurs eschatologiques qui circulent de son temps, il a soin de faire une place à part à la théorie

1. *Ep.* CXXX, 16 : « Haec impia et scelerata doctrina olim in Aegypto et Orientis partibus versabatur, et nunc abscondite, quasi in foveis viperarum apud plerosque versatur. »

2. *Orosii ad August.* (dans saint Augustin, tome VIII, 668, de Migne) : « Omnia haec statim a sapientibus fideli pristinorum expurgatione suscepta sunt. » (Voir Tillemont, XIII, 647-648). Orose réprouve les doctrines origénistes et ajoute : « *ut nuper intellego.* » Tillemont voit dans ces mots l'aveu d'une conversion récente, précédée par conséquent d'un entraînement à l'origénisme.

3. *Loc cit.* : « Solent enim hujusmodi per angulos mussitare. »

origéniste du salut universel, et de nous dire qu'elle été rejetée par l'Église [1], tandis que les autres erreurs n'ont encore subi aucune condamnation.

Les controverses que nous venons de mentionner avaient porté, presque exclusivement, sur l'extension du salut et sur le mode de la résurrection. Saint Jérôme avait il est vrai, dans quelques textes, reproché à Origène son interprétation métaphorique du feu de l'enfer [2]; mais il avait fait exception, et les conciles qui s'étaient assemblés dans les premières années du ve siècle avaient laissé ce point dans l'ombre. Il va, dès lors, sans dire que la théorie des peines morales de l'enfer, soutenue par saint Grégoire de Nazianze et saint Ambroise, garda des partisans au ve siècle. Saint Augustin nous l'apprend dans le texte suivant du *de Civitate* : « Le feu inextinguible, nous dit-il, et le ver rongeur qui doivent torturer les méchants, sont entendus de diverses manières. Les uns prennent le feu et le ver dans un sens matériel; d'autres dans un sens spirituel; d'autres enfin entendent le feu dans le sens propre et le ver dans le sens métaphorique [3]. » Et un peu plus loin le saint docteur rapporte

1. *Civit.*, XXI, 17 : « Qua in re misericordior profecto fuit Origenes...; sed illum et propter hoc et propter alia nonnulla..... non immerito reprobavit Ecclesia. » Voir encore : *ibid.*, 23.

2. Dans la lettre à Avite (*Ep.* 124, 7), Jérôme mentionne parmi les erreurs d'Origène la suivante : « Ignem quoque gehennae... non ponit in suppliciis sed in conscientia peccatorum... » — Voir encore : *in Ephes.* V, 6 : « Quia sunt igitur plerique qui dicunt non futura pro peccatis esse supplicia, nec extrinsecus adhibenda tormenta, sed ipsum peccatum et conscientiam delicti esse pro poena..... Has itaque permissiones... verba inania appellant et vacua... » — En revanche, dans *Apol. c. Rufin*, II, 7, saint Jérôme mentionne la théorie du feu métaphorique et énumère avec complaisance tous les textes scripturaires qui la favorisent, sans ajouter aucune appréciation défavorable. Même attitude dans : *in Isaï*, 66, 24.

3. *Civit.*, XX, 22 : « In poenis autem malorum et inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis ab aliis atque aliis aliter atque aliter est expositus. Alii quippe utrumque ad corpus, alii utrumque ad animum

que les partisans du feu métaphorique faisaient appel à l'histoire du mauvais riche dans laquelle, disaient-ils, le doigt et la langue du malheureux damné étant des métaphores, le feu ne pouvait être autre chose qu'une métaphore [1].

Hâtons-nous de dire que cette persistance de la théorie du feu métaphorique, plus de vingt ans après la condamnation de l'origénisme, n'a en soi aucune portée. Ce qu'il importe de connaître, c'est l'attitude d'Augustin à son égard. Or, cette attitude a été celle de la parfaite modération. Le saint docteur n'est certes pas partisan du feu métaphorique. Dans le *de Civitate*, il affirme que « la géhenne, c'est-à-dire l'étang de feu et de soufre, sera un feu corporel [2] ». Il essaie même d'expliquer comment un feu matériel peut agir sur de purs esprits [3]. Mais, à la manière dont il s'exprime, on voit que les partisans du feu métaphorique sont dans l'Église et qu'ils n'ont rien fait pour en être chassés. Augustin ne pense pas comme eux, il désire même qu'on ne les suive pas : voilà tout [4]. Dans l'*Enchiridion*, exclusivement préoccupé de prou-

rettulerunt. Alii proprie ad corpus ignem, tropice ad animum vermem. » Voir *ibid.*, XXI, 9, 2 (première phrase).

1. *Ibid.*, XXI, 10, 2 : « Dicerem quidem sic arsuros sine ullo suo corpore spiritus sicut ardebat apud inferos ille dives..... nisi convenienter responderi cernerem talem fuisse illam flammam quales oculi quos levavit... qualis lingua... qualis digitus..... ubi tamen erant sine corporibus animae. Sic ergo incorporalis et illa flamma... »

2. *Ibid.*, XXI, 10, 2 : « At vero gehenna illa quod etiam stagnum ignis et sulphuris dictum est, corporeus ignis erit... »

3. *Ibid.*, XXI, 10, 1 : « Cur enim non dicamus quamvis *miris*, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi..... ? »

4. *Ibid.*, XX, 22, il dit en parlant de la théorie qui entend le ver rongeur dans le sens métaphorique et le feu dans le sens propre : « quod *credibilius* esse videtur. » Dans XXI, 9, 2, il laisse le lecteur libre de prendre le ver dans le sens propre ou dans le sens métaphorique, mais maintient la réalité du feu. Toutefois, il parle de la théorie du feu métaphorique comme d'une opinion libre.

ver l'éternité des peines des chrétiens pécheurs, il ne songe même pas à aborder le problème de la nature du feu. Ou plutôt on peut interpréter comme une concession aux adversaires du feu réel l'endroit de ce traité où le saint docteur permet de croire, si l'on y tient, à la mitigation des peines [1], attendu que l'hypothèse d'un adoucissement dans les supplices des damnés se concilie difficilement avec la présence d'un feu réel. Dans la lettre à Orose il dit : « *Quelle que soit la peine* désignée par le « ver et le feu, cette peine est certainement éternelle, parce « que l'un ne meurt pas et que l'autre ne s'éteint pas [2]. » En somme, on le voit clairement par ce dernier texte, Augustin tient avant tout à l'éternité des peines de l'enfer ; il est disposé à faire toutes les concessions qu'on voudra sur l'intensité et la nature de ces peines pourvu qu'on lui accorde qu'elles ne cesseront jamais.

D'après ce que nous venons de voir, la doctrine du feu métaphorique n'était pas morte à l'époque où saint Augustin écrivait son *Enchiridion* ou son *de Civitate*, et ce grand docteur, sans lui être favorable, n'a pas cherché à l'extirper. Il y avait donc, jusque vers le milieu du ve siècle, des héritiers de la pensée de saint Ambroise et de saint Grégoire de Nazianze. Bientôt il n'y en eut plus. Quand vint saint Grégoire le Grand, l'interprétation métaphorique du feu de l'enfer était oubliée. Elle le fut pendant tout le moyen âge [3]. Les scolastiques admirent volontiers que le ver rongeur était une métaphore, mais ils refusèrent d'étendre la métaphore au feu qui lui était associé. C'est seulement depuis un siècle environ que la

1. *Enchirid.*, 112. Ce point sera traité plus loin.

2. *Ad Oros.*, 7 : « Qualiscunque poena significata sit nomine vermis atque ignis, certe si non morietur nec extinguetur, sine fine praedicta est. »

3. Saint Jean Damascène, *de Fide orth.*, IV, 27 fin, dit que le feu de l'enfer n'est pas comme le nôtre, mais il n'en dit pas davantage.

théorie des peines morales de l'enfer a retrouvé, dans le sein de l'Église, des partisans dont le nombre s'accroît peu à peu, mais qui, jusqu'ici, sont restés timides [1].

(*A suivre.*) J. TURMEL.

1. Voir : De Pressy, *Instruction sur l'Incarnation*, I, 641-647 (édit. Migne). — Feller, *Catéchisme philosophique*, n. 461. — Gousset, *Théol. dogmat.*, II, § 233. — Laforêt, *Les dogmes catholiques*, IV, 390. — Dom Calmet, *Comment. sur l'Ecclésiastique*, VII, 19; Id., *Dictionnaire de la Bible* : Feu. — Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, V, 393. — Girodon, *Exposé de la doctrine catholique*, II, 221-225. Aucun de ces auteurs ne se pose nettement en partisan du feu métaphorique. En revanche, plusieurs parmi eux observent que le mot « feu », désignant souvent dans l'Écriture une épreuve quelconque, peut, même quand il est appliqué aux damnés, ne pas avoir de sens plus précis. Ils observent de plus que, dans trois endroits, au feu de l'enfer est associé un ver rongeur qui, selon la doctrine commune, est une métaphore. D'autres, comme Bougaud, déclarent que la question de la nature du feu de l'enfer est une question « secondaire », ou, comme Girodon, qu'à cette question « notre dogme ne fournit pas de réponse authentique ». De Pressy dit que la théorie du feu métaphorique peut être présentée comme une opinion « bien probable ».

NOUVEAU TÉMOIGNAGE
DE JEAN-BAPTISTE

Jean III, 22-36

« Après cela, Jésus vint, ainsi que ses disciples, au pays de Judée, et il s'y arrêta avec eux, et il baptisait. Et Jean baptisait aussi à Enon, près de Salim, parce qu'il y avait là beaucoup d'eau, et l'on venait se faire baptiser. Car Jean n'avait pas encore été jeté en prison. Or il y eut une querelle des disciples de Jean avec un juif (?), touchant la purification. Et ils vinrent trouver Jean et lui dirent : « Rabbi, celui qui était avec toi au delà du Jourdain, à qui tu as rendu témoignage, le voilà qui baptise, et tous viennent à lui ». Jean répondit en disant : « L'homme ne peut rien prendre, s'il ne lui a été donné du ciel. Vous-mêmes, vous m'êtes témoins que j'ai dit : Je ne suis pas le Christ; mais je suis envoyé devant celui-là. L'époux est celui à qui est l'épouse. Mais l'ami de l'époux, qui se tient tout près et qui l'écoute, est ravi de joie à la voix de l'époux. C'est cette joie qui s'accomplit en moi. Lui doit grandir, et moi diminuer. Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous. Celui qui est de la terre, est de la terre et parle de la terre. Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous, c'est de ce qu'il a vu et entendu qu'il témoigne, et personne ne reçoit son témoignage. Celui qui reçoit son témoignage atteste que Dieu est véridique. Car celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, parce qu'il (Dieu) ne (lui) donne pas l'Esprit avec mesure Le Père aime le Fils, et lui a tout remis entre les mains. Celui qui croit au Fils a la vie éternelle. Celui qui ne veut pas croire au Fils ne verra pas la vie; mais la colère de Dieu demeure sur lui ».

Après les faits dont on vient de parler, c'est-à-dire après le séjour à Jérusalem, pour la fête de Pâques, et les incidents qui s'y produisirent, Jésus s'éloigna de la capitale et resta quelque temps dans la province de Judée. Il n'y a pas lieu de mettre dans l'intervalle un retour en

Galilée, sous prétexte que, Jérusalem étant en Judée, le point de départ doit être cherché ailleurs ; car l'opposition n'est pas, dans la pensée du narrateur, entre la province de Judée et une autre province, mais entre Jérusalem et « le pays judéen », entre la ville et la région qui en dépendait. Jésus s'était avancé, avec ses disciples, dans la direction du nord-est, vers le Jourdain, et il se fixa quelque temps dans cette région, prêchant sans doute et recrutant des adhérents, puisqu'on nous dit qu'il baptisait. Au commencement du chapitre suivant[1], l'évangéliste se reprendra pour dire que Jésus ne baptisait pas en personne, mais par ses disciples. Dans les deux passages, une distinction réelle semble supposée entre le baptême administré par Jean et celui qui est donné par Jésus, ou par ses disciples à sa place et comme en son nom. D'ailleurs Jésus a été signalé par Jean lui-même comme le représentant du baptême dans l'Esprit-Saint[2]; il a proclamé dans son discours à Nicodème la nécessité de renaître par l'eau et l'esprit[3], et il paraît contradictoire qu'on ait voulu le montrer en cet endroit comme donnant le baptême d'eau. Cependant les commentateurs anciens et modernes sont divisés sur cette question. Un grand nombre de Pères n'ont pas cru pouvoir admettre que le baptême spirituel pût être donné avant la résurrection du Sauveur et la descente du Saint-Esprit[4] ; on allègue aujourd'hui que le baptême sacramentel ne pouvait être donné avant que l'œuvre de la rédemption fût accomplie[5], ou bien que Jésus n'était pas encore entré dans son activité messianique[6]. Toutefois des autorités non moins

1. Jean, iv, 2.
2. Jean, i, 33.
3. Jean, iii, 5.
4. Tertullien, s. Jean Chrysostome, s. Léon, etc.
5. Schanz, *op. cit.*, 185.
6. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 149.

graves[1] ont préféré s'attacher au sens naturel du récit johannique, et il est facile de répondre à la thèse opposée que l'ordre de baptiser donné, en saint Mathieu[2], par le Sauveur ressuscité, n'est pas l'institution du baptême et la suppose plutôt comme déjà autorisée ; que les données des Synoptiques ou des Actes ne doivent pas être appliquées sans discernement à l'interprétation historique du quatrième Évangile ; qu'un raisonnement théologique tendant à n'attribuer d'efficacité aux sacrements qu'à partir de la Pentecôte n'est pas recevable ; que l'activité messianique du Sauveur commence visiblement pour l'évangéliste avec la descente de l'Esprit sur Jésus ; enfin que, si on lit plus loin[3] dans le quatrième Évangile que l'Esprit ne fut donné ou qu'il n'y eut d'Esprit qu'après la glorification de Jésus, mieux vaut admettre dans la pensée de l'évangéliste une distinction incomplètement perçue et formulée entre l'Esprit divin communiqué dans le baptême et le don du Paraclet, ou bien, ce qui revient au même, une certaine indécision touchant les manifestations de l'Esprit, le baptême donné par Jésus ou en son nom devant être, selon la logique des idées propres à l'évangéliste, un baptême spirituel, et la tradition antérieure obligeant néanmoins de renvoyer la grande effusion de l'Esprit-Saint après la résurrection, que de lui faire dire une chose absolument contraire au but de sa démonstration et qui ferait du Verbe incarné un simple imitateur de Jean-Baptiste. L'idée d'un baptême qui ne serait ni celui-ci de Jean ni celui de Jésus, mais une sorte de consécration au règne messianique, analogue

1. S. Augustin, s. Cyrille, s. Thomas, Maldonat. S. Thomas (*S. th.* 3ª p., q. 66, a, 2, cf. q. 75, a, 5 ad. 4) dit que le sacrement fut institué par le baptême du Christ, et que la nécessité n'en fut proclamée qu'après la résurrection.

2. Matth., xxviii, 19.

3. Jean, vii, 39.

au baptême du Christ [1], peut être ingénieuse ; on ne voit pas bien à quoi elle correspondrait dans la pensée de l'Évangéliste.

Jésus donc baptisait. Or Jean-Baptiste lui-même n'avait pas cessé de baptiser. Il se trouvait non loin de l'endroit où Jésus s'était établi. Pour plus de précision, l'évangéliste indique le nom du lieu où se tenait le Précurseur : c'était à Énon, près de Salim, un endroit bien pourvu d'eau, où il pouvait aisément baptiser les gens qui venaient à lui en grand nombre. Ce lieu n'est pas identifié avec certitude : on doit le placer, d'après les données de la tradition et les vraisemblances tirées du texte évangélique, sur la rive occidentale du Jourdain, à quelque distance du fleuve, assez loin vers le nord, non loin de Beisan [2]. Il n'est aucunement nécessaire d'admettre qu'Énon et Salim aient été situés dans la province de Judée, ni que Jésus et Jean-Baptiste aient été tout à fait rapprochés l'un de l'autre. Ils devaient être tous deux non loin du Jourdain, Jésus au sud de la Samarie, et Jean au nord. Pourquoi Jean baptisait-il encore, après avoir publiquement reconnu Jésus pour le Messie? C'est ce que l'évangéliste ne dit pas, et ce qui met les commentateurs dans l'embarras. La difficulté n'existe pas dans la tradition synoptique, où la captivité de Jean suit de près le baptême du Sauveur, et où on ne dit pas que son ministère se soit encore exercé dans l'intervalle. L'auteur du quatrième Évangile a aiguisé en quelque façon le problème par le soin qu'il prend d'observer que Jean ne fut pas jeté si tôt en prison, comme s'il voulait corriger l'impression que donne le récit de ses devanciers. Ceux qui pensent que le baptême donné par Jésus n'était pas encore le

1. Schanz, *loc. cit.*

2. L'ancienne Scythopolis. Pour la discussion des hypothèses concernant l'emplacement de Salim et d'Énon, voir Lagrange, *Revue biblique* 1895, p. 509-511.

baptême selon l'esprit, croient tout expliquer en disant que le baptême d'eau pouvait se perpétuer sans inconvénient par les mains de Jean, comme il se perpétuait en réalité par les mains de Jésus ou de ses disciples; mais on ne voit pas pourquoi les deux baptêmes sont considérés comme deux œuvres distinctes et même rivales, ni surtout pourquoi Jean et Jésus ont une activité indépendante, chacun de son côté, Jésus n'ayant pas égard à ce que fait le Précurseur, ni le Précurseur à ce que fait Jésus. L'objection est encore plus forte, s'il est possible, quand on admet la distinction essentielle des deux baptêmes, et les hypothèses des anciens auteurs méritent à peine d'être rapportées [1]. La meilleure consiste à dire que Jean baptisait pour continuer à envoyer des disciples à Jésus : mais c'est là une idée que les textes, même dans le quatrième Évangile, ne favorisent aucunement. Jean va rendre encore témoignage au Christ, mais il ne fait pas profession de lui fournir des disciples, et son baptême reste ce qu'il était avant leur rencontre. Faudra-t-il admettre, avec un critique éminent [2], que l'auteur du quatrième Évangile aurait corrigé de sa propre autorité la tradition synoptique, à seule fin d'introduire un dernier témoignage du Précurseur, qui ferait pendant à l'histoire du message dans saint Matthieu et saint Luc [3], sans avoir souci de la contradiction où il se mettait avec lui-même? Cette conclusion, bien loin de s'imposer, est très peu vraisemblable. Si le fait que Jean continue son ministère après avoir baptisé Jésus ne cadre pas bien avec le schéma de l'évangéliste, il n'y a rien à en conclure, si ce n'est que ce fait est une tradition historique dont l'écrivain a tiré le meilleur parti possible, n'ayant pas l'intention de fausser l'histoire, mais de l'em-

1. Voir s. Thomas, *op. cit.*, 3ª p., q. 38, a. 5.
2. Holtzmann, *op. cit.*, 72.
3. Matth., xi, 2-19; Luc, vii, 18-35.

ployer dans l'intérêt de sa thèse. Que Jean n'ait pas cessé de baptiser avant d'être arrêté par les ordres d'Hérode Antipas, c'est ce que tous les critiques admettent, et ils n'ont pas de ce chef à suspecter le témoignage du quatrième Évangile. D'autre part il est certain que l'arrestation de Jean n'a pas suivi immédiatement le baptême de Jésus, et que cependant le grand éclat de la prédication galiléenne est postérieur à l'emprisonnement du Précurseur. Le seul point qui soit suspect à certains critiques est que Jésus lui-même ait baptisé ou fait baptiser durant son ministère et surtout dès le commencement, parce qu'on ne lit rien à ce sujet dans les Synoptiques. Mais les Synoptiques n'ont-ils pas omis ce détail comme étant pour eux tout naturel, et la manière dont il est parlé du baptême à la fin du premier Évangile ne peut-elle être alléguée en faveur de cette hypothèse? L'usage régulier du baptême dès les premiers temps de la prédication apostolique n'a-t-il pas besoin d'une explication, et peut-il en trouver une satisfaisante en dehors de celle qui est fournie par notre récit? Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que Jésus ait baptisé comme Jean, et le témoignage du Précurseur, même dans les Synoptiques, ne laisse-t-il pas entendre qu'il y a eu un baptême conféré par Jésus ou en son nom avant la mort de Jean? Si celui-ci a continué son ministère dans les conditions où il l'exerçait avant que Jésus vînt le trouver, c'est que l'impression reçue par lui en cette rencontre ne fut pas telle qu'il crût devoir s'attacher à Jésus en qualité de disciple. Le message qu'il adressa de sa prison au Sauveur montre bien qu'il avait gardé toute l'indépendance de son action, et l'on pourrait presque dire de sa pensée. On a vu déjà et l'on va voir encore comment son témoignage, dans le quatrième Évangile, est une sorte de traduction ou interprétation théologique faite par l'évangéliste. La conduite de Jean-Baptiste serait inexplicable s'il avait eu identi-

quement les idées que lui prête notre auteur. Ses idées personnelles ont été seulement équivalentes, c'est-à-dire que Jean a pu reconnaître le Messie en Jésus, tout en se faisant du rôle messianique une idée telle que son propre baptême et sa prédication gardaient leur raison d'être ; pour lui, Jésus n'était pas encore tout à fait le Messie tant qu'il n'exerçait pas les œuvres de la puissance et de la gloire messianiques. Il pouvait toujours prêcher et baptiser en attendant que Jésus se manifestât, et à son point de vue l'action de prêcher, de baptiser, même les guérisons miraculeuses n'étaient pas encore la manifestation du Messie. Si l'évangéliste observe que Jean n'était pas encore emprisonné lorsque Jésus commença l'exercice de son ministère en Judée, ce n'est pas précisément pour contredire ou corriger les Synoptiques[1], qui font commencer la prédication du Sauveur après l'arrestation de Jean, c'est pour répondre à l'objection qui pourrait naître de cette donnée vague ou de la tradition qui la supporte[2]. L'évangéliste tient à dire que Jésus a exercé d'abord son ministère en Judée et avant la captivité du Baptiste. On a soupçonné[3] ici, avec une certaine vraisemblance, la préoccupation de répondre à une objection formulée contre les chrétiens par des sectateurs de Jean qui auraient voulu rehausser celui-ci aux dépens de Jésus, en alléguant que Jésus n'avait été qu'un prophète galiléen postérieur à Jean. L'évangéliste répondrait en invoquant le souvenir, négligé dans la tradition synop-

1. Marc, i, 14 ; Matth., iv, 12-17 ; Luc, iv, 14-15.

2. Maldonat. Schanz, Meyer-Weiss. C'est prêter à l'évangéliste beaucoup de subtilité que de lui faire déduire de Luc iv, 14 (où il n'est point parlé de Jean) et vii, 18 (où la mention de sa captivité est omise) la continuation du ministère de Jean longtemps après le baptême de Jésus, et de Matth. iv, 17 (où la première prédication du Sauveur est résumée dans les mêmes termes que celle de Jean) l'idée que Jésus a dû baptiser comme Jean et plus que lui (Holtzmann, *op. cit.*, 74-75).

3. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, 69-70.

tique, d'un ministère judéen coïncidant avec celui du Précurseur. Il ne faudrait pas trouver dans ce passage une intention de critique ou de rectification à l'égard des Évangiles plus anciens, mais une arrière-pensée de polémique à l'égard d'adversaires contemporains de l'auteur.

Pendant que Jean et Jésus étaient ainsi à baptiser non loin l'un de l'autre, il se produisit une querelle entre les disciples de Jean et un juif, au sujet du baptême. Cette donnée présente une certaine obscurité qui pourrait être causée par une altération du texte. Il est certain d'abord que la querelle porte sur la valeur respective des deux baptêmes : on peut douter que le mot « purification » soit employé ici pour envelopper le baptême de Jean et celui de Jésus dans la catégorie commune des purifications judaïques, comme si le juif qui avait été pris à partie par les disciples de Jean-Baptiste n'y avait pas vu autre chose[1], car le contexte n'invite aucunement à supposer que le juif en question ait mis les deux baptêmes sur le même pied, mais plutôt qu'il a préféré ou défendu le baptême de Jésus ; le mot « purification » désigne beaucoup plus probablement l'effet du baptême, et il s'agissait de savoir lequel des deux, celui de Jésus ou celui de Jean, était le meilleur[2]. Quel pouvait être ce juif à qui les disciples de Jean cherchèrent querelle? Le texte n'est pas sûr : quelques témoins ont un « juif », d'autres des « juifs[3] ». Qu'il y en ait un ou plusieurs, c'est le baptême de Jésus qui paraît attaqué en leur personne par les disciples de Jean. Ceux-ci, rendant compte de la querelle à leur maître, ne parlent que de Jésus et de son baptême ; et d'autre part le narrateur dit positivement que la

1. Holtzmann, *op. cit.*, 72, se référant à Jean, ii, 6 ; Schanz, *op. cit.*, 188.
2. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 151.
3. La leçon Ἰουδαίου paraît plus ancienne que la leçon Ἰουδαίων.

dispute vint d'eux. Les commentateurs qui admettent que le personnage attaqué avait reçu le baptême de Jésus, sans s'être attaché à lui comme disciple [1], sont dans la logique du récit, et il ne suffit sans doute pas d'admettre que ce juif, arrivant des parages où était Jésus dans ceux où était Jean, aurait simplement loué devant les disciples de ce dernier le baptême de Jésus [2]. Mais il reste fort surprenant que ce représentant de Jésus soit désigné par sa qualité de juif, sans autre indication. On a conjecturé qu'il fallait lire : « Il y eut une querelle des disciples de Jean avec *ceux de Jésus* [3] ». A tant faire que de risquer une hypothèse, mieux vaudrait lire tout simplement : « avec *Jésus* [4] », puisque lui seul est mentionné dans le contexte, et supposer qu'on aura de très bonne heure, et peut-être volontairement, par une sorte de scrupule, corrigé la leçon primitive qui semblait choquante. Toutefois, en l'absence de témoignage ancien, il ne faut voir là qu'une conjecture assez probable.

De la querelle qu'ils ont soulevée les disciples de Jean ne semblent garder qu'une impression transmise tout aussitôt par eux à leur maître : celui à qui Jean lui-même rendait naguère témoignage baptise à son tour et fait de nombreux prosélytes. C'est cela qui les a scandalisés ; c'est cela qu'ils ne voudraient pas voir ; c'est de cela sans doute qu'ils ont demandé compte à l'entourage de Jésus ou à Jésus lui-même ; c'est cet abus qu'ils viennent maintenant dénoncer à Jean-Baptiste. On remarquera que l'évangéliste prend bien soin de ne pas leur faire dire que Jean a baptisé Jésus. Comme il a évité de le dire lui-même [5], il évite de le faire dire à d'autres. On est bien

1. Maldonat, *op. cit.*, II, 498.
2. Meyer-Weiss, *loc. cit.*
3. Μετὰ τῶν Ἰησοῦ. O. Holtzmann, *Das Johannes Evangelium*, 21.
4. Μετὰ τοῦ Ἰησοῦ, dont il était aisé de faire Ἰουδαίου. Baldensperger, *op. cit.*, 66.
5. Voir *Revue*, III, 240.

tenté de penser que cette omission ne vient pas seulement de ce que cette circonstance n'est pas faite en elle-même pour relever le prestige du Sauveur, mais de ce que certains adversaires que l'évangéliste a en vue étaient tout disposés à en abuser pour mettre Jean au-dessus de Jésus. Il tient à renfermer le Précurseur dans son rôle de témoin. Jésus ne lui doit rien ; il était simplement avec lui au delà du Jourdain, et Jean a dû lui rendre témoignage. L'assertion des disciples, que tout le monde vient à Jésus, ce qui laisse sous-entendre un délaissement, au moins relatif, de Jean-Baptiste, atteste peut-être moins la jalousie des disciples que l'intention de montrer comment Jésus, dès qu'il est entré dans son ministère, a éclipsé Jean. La pensée des disciples, ou l'objection visée par l'évangéliste, est que le baptême de Jésus n'aurait pas sa raison d'être après celui de Jean, et que Jésus lui-même devrait céder le pas à celui qui l'a recommandé. Or c'est le contraire qui est vrai, et Jean va le proclamer hautement.

« L'homme, dit-il, ne peut rien prendre, s'il ne lui est donné du ciel. » Tout avantage positif, tout succès réel vient de Dieu ; si donc Jésus réussit au point que viennent de dire les disciples, c'est que tel est l'ordre divin, telle est la justice. Les disciples n'ont-ils donc pas entendu le témoignage dont ils parlaient tout à l'heure, et ne savent-ils pas que lui Jean ne saurait être jaloux de celui dont il s'est dès l'abord, et même avant de le connaître, déclaré précurseur ? N'a-t-il pas avoué aux envoyés de Jérusalem qu'il n'était pas le Christ, et ne s'est-il pas comporté comme étant simplement envoyé devant celui qu'ils accusent, et qui est vraiment le Christ ? Après avoir ainsi résumé les témoignages antérieurs, Jean-Baptiste en formule un nouveau qui définit son rôle au moyen d'une comparaison tirée des coutumes nuptiales et qui rattache l'enseignement de ce morceau à celui des noces de Cana.

Dans les noces, le principal personnage n'est pas le garçon d'honneur, c'est celui qui se marie, c'est l'époux; le garçon d'honneur n'est que son assistant, tout prêt à recevoir et à exécuter ses instructions[1], ou bien n'ayant pas d'autre plaisir que de l'entendre[2], car sa joie ne lui est pas personnelle; c'est la joie de l'époux; et le bonheur de l'assistant consiste à en entendre l'expression dans les discours du marié. Maintenant, c'est Jésus qui est l'époux, et Jean le garçon d'honneur; il doit s'effacer devant l'époux. Il n'a plus désormais qu'à diminuer, se faire petit, et Jésus n'a qu'à grandir et manifester sa grandeur. Ainsi Jean n'a existé que pour Jésus, et il est heureux dans ce rôle secondaire, en voyant que celui près duquel il a dû l'exercer attire à lui la foule. On ne doit pas sans doute pousser l'application de la comparaison jusque dans les détails, ni même y chercher un sens trop précis. L'analogie du règne messianique avec un festin nuptial est au fond de la comparaison[3]. Dans le développement, l'attention se porte surtout sur l'époux et sur le garçon d'honneur, figurant la situation respective de Jésus et de Jean. L'idée de l'union qui existait entre Dieu et son peuple, et qui est comparée à un mariage dans l'Ancien Testament[4], a sans doute influé beaucoup moins sur cette comparaison que la parole de Jésus se disant lui-même époux, dans une circonstance où il est parlé des disciples de Jean-Baptiste[5]. L'épouse n'est mentionnée que pour marquer l'importance unique du personnage de

1. Schanz, Holtzmann.
2. Meyer-Weiss.
3. Matth., xxv, 1-13.
4. Os., ii, 18-20; Is., liv, 5; cf. Éph. v, 32; Ap. xix, 7; xxi, 2-9. On a pensé aussi à l'interprétation spirituelle du Cantique des Cantiques; mais comme ce livre n'est cité nulle part dans le Nouveau-Testament, il est au moins douteux que ce rapport ait existé dans l'esprit de l'évangéliste.
5. Marc, ii, 18-19.

l'époux. Elle représente néanmoins la société des élus, et, dans le cas présent, Jean fait entendre que si tout le monde se donne à Jésus, en s'éloignant de lui-même, rien n'est mieux dans la logique des choses. Le ministère commencé de Jésus est déjà le festin messianique ; Jean se réjouit dans la fonction subalterne qui lui appartient ; et cette fonction même touchant à son terme, c'est l'époux, c'est Jésus seul qui va occuper l'attention du monde [1]. Plusieurs Pères ont fait observer comment les dates commémoratives de la naissance de Jean et de celle de Jésus, au solstice d'été et au solstice d'hiver, étaient significatives de l'abaissement du premier et de l'élévation du second [2]. Il ne faut pas chercher à discerner dans ce discours ce qui a pu être dit réellement par Jean et l'interprétation donnée par l'évangéliste. Cette observation s'applique à plus forte raison à ce qu'on lit ensuite. Rien ne laisse supposer que le Précurseur ait cessé de parler, mais il devient évident, comme précédemment dans le discours à Nicodème, que la situation historique est à peu près oubliée, et que l'enseignement s'adresse plus directement encore aux contemporains de l'évangéliste.

L'antithèse entre le Précurseur et Jésus se continue d'abord sans que Jean se fasse l'application de ce qui le regarde. « Celui qui vient d'en haut » c'est-à-dire Jésus, « est au-dessus de tous », et par conséquent de Jean. « Celui qui est de la terre » c'est-à-dire Jean, « est de la

1. Il y a un peu de subtilité dans l'explication de s. Grégoire (Hom. 20 *in Ev.*), acceptée par Maldonat : « In aestimatione quippe populi Christus crevit, quia agnitus quod erat, et Joannes decrevit quia cessavit dici quod non erat. »

2. S. Jean Chrys., s. Ambroise, s. Augustin (Nascitur namque Joannes ex quo dies incipiunt minui, nascitur Dominus ex quo dies incipiunt crescere. *Serm. 21 de Sanct.*). L'interprétation mystique a suivi de près l'institution des fêtes, si toutefois elle ne remonte pas aussi haut.

terre » et non du ciel, comme Jésus ; il ne peut ni ne doit s'élever au-dessus de sa condition ; « et il parle de la terre », il ne peut enseigner les choses célestes, qu'il ne connaît pas. Mais Jean n'a-t-il pas été envoyé de Dieu et son témoignagne même ne provient-il pas d'une révélation céleste ? On a supposé que Jean faisait mentalement une distinction entre ce qu'il avait dit de lui-même comme homme qui, né de la terre, n'est que terre et ne peut parler que de ce qui est selon son origine et sa nature, et ce qu'il avait enseigné par révélation. Rien n'autorise cette hypothèse. Les choses terrestres dont il est parlé ici sont les mêmes que dans le discours à Nicodème[1] : en tout ce qu'il a pu dire, même dans l'exercice de son ministère providentiel, il n'a parlé que le langage de la terre et n'a pu enseigner directement, en termes propres, les choses célestes, qu'il n'a pas perçues en elles-mêmes, et qui ne lui ont été communiquées que par des symboles. Quelques anciens témoins[2] lisent ensuite : « Celui qui vient du ciel rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu », et cette leçon plus courte semble préférable à la leçon commune : « Celui qui vient du ciel *est au-dessus de tous* ; c'est de ce qu'il a vu et entendu qu'il témoigne[3] ». La répétition des mots : « est au-dessus de tout » n'a pas de raison d'être, car la différence des personnes est déjà indiquée, et il n'y a plus qu'à faire ressortir la différence des témoignages. Le témoignage de Jean, comme celui de tous les prophètes qui l'ont précédé, est un témoignage terrestre ; celui de Jésus est céleste, parce que Jésus vient du ciel.

On est un peu surpris de voir ensuite que ce témoignage n'est reçu par personne. Ne vient-on pas de dire à Jean

1. Voir Jean, iii, 12.
2. Mss. ℵ, D, et mss. de l'ancienne Vulgate.
3. Ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος [ἐπάνω πάντων ἐστίν·] ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν [τοῦτο] μαρτυρεῖ. V. 31-32.

que tout le monde suit Jésus, et n'en a-t-il pas manifesté sa joie ? C'est que, dans le développement, l'évangéliste se substitue de plus en plus au personnage qu'il fait parler. Il revient aux idées qu'on a déjà rencontrées dans le prologue et dans le discours à Nicodème [1]. Dire que l'affluence mentionnée plus haut, et même exagérée par les disciples, est présentée ici par Jean comme un succès de pure apparence, le nombre des convertis sincères étant supposé insignifiant [2], n'est pas tout à fait contraire à la pensée de l'auteur, qui regarde comme réprouvés la masse des Juifs et le monde en général ; mais la remarque ne convient pas dans la bouche du Précurseur, qui, on le dira plus loin, a fait moins de disciples que Jésus [3] ; Jean ne pouvait apprécier à ce moment comme un fait acquis le résultat général de l'Évangile prêché par Jésus, et il n'a pas davantage considéré l'Évangile comme l'expression de la science puisée en Dieu par le Verbe avant l'incarnation.

De même que, dans le prologue, ceux qui ont reçu le Verbe-Lumière ont été dits fils de Dieu, et que, dans le discours à Nicodème, on a présenté leur génération comme opérée par l'eau et l'Esprit, ceux qui reçoivent le témoignage du Verbe incarné sont dits confirmer en fait, « couvrir de leur sceau » la véracité de Dieu. Il y a probablement dans cette expression même une allusion au baptême chrétien, au sceau imprimé par l'Esprit et qui fait de chaque fidèle une attestation vivante de la véracité divine [4]. Comment le témoignage de Jésus pourrait-il n'être pas vrai, venant de celui que Dieu a envoyé, qui ne peut manquer de dire les paroles de Dieu, des paroles divinement vraies, ayant reçu l'esprit de Dieu sans

1. Jean, i, 11 ; iii, 11.
2. Schanz, *op. cit.*, 198.
3. Jean, iv, 1.
4. Baldensperger, *op. cit.*, 74. Cf. I Jean, v, 9-10.

mesure ? Bien que le texte traditionnel ne mette pas de complément à la proposition : « Dieu ne donne pas l'Esprit avec mesure », le contexte impose l'application directe et exclusive de la formule au Fils de Dieu. Le texte des plus anciens manuscrits n'a même pas de sujet, et on y lit seulement : « Car il donne l'esprit sans mesure ». Ici encore il n'est pas douteux que le sujet à suppléer ne soit Dieu, et non le Fils qu'il envoie. Bien que cette double omission puisse être primitive et ne rende pas incertain le sens du passage, elle ne laisse pas d'être un peu surprenante chez un auteur qui ne hait pas les répétitions et la redondance. Peut-être est-il permis de soupçonner quelque retouche dans cet endroit, qui a dû exercer la sagacité des penseurs chrétiens dès les premières controverses christolologiques. L'enchaînement rythmique de ce passage avec le verset suivant serait plus régulier si le Fils était mentionné : « Car ce n'est pas avec mesure que [Dieu] donne l'Esprit [à son Fils] ; le Père aime le Fils et il a tout remis en sa main ». Ainsi conçu le texte paraît être en rapport direct avec la descente de l'Esprit, dont Jean a été le témoin[1] ; mais s'il s'accorde avec la perspective johannique de l'incarnation, il pouvait sembler en contredire le principe en mettant l'Esprit à la place du Verbe et en faisant recevoir au Fils comme un don personnel l'Esprit que lui-même doit donner. S'il y a eu retouche par omission, le correcteur aura probablement voulu faire entendre que le Fils « donne l'Esprit sans mesure[2] ». Il serait néanmoins téméraire, en l'état des témoignages traditionnels[3], d'affirmer que cette

1. Voir *Revue*, III, 243.

2. C'est ainsi que paraît l'entendre Origène, *op. cit.* (Brooke, II, 263).

3. A. Resch, *op. cit.*, IV, 87, cite des passages d'Aphraates et de S. Éphrem qui ont le complément : « à son Fils » ; mais il n'est pas sûr que la citation ne soit pas libre et que le complément n'ait pas été ajouté pour la clarté du discours. On peut voir la même addition dans s. Thomas. *Op. cit.*, 3ª p., q. 7, a. 11, ad. 1.

omission est très probable. Mais il n'est sans doute pas exact de trouver dans la mention de l'Esprit un reste du discours authentique de Jean [1], sous prétexte que ce passage ne signifierait pas autre chose que la consécration messianique de Jésus, comme dans les Synoptiques, car cette communication infinie de l'Esprit divin au Fils paraît signifier ici l'incarnation du Verbe avec toutes les conséquences qu'elle a en Jésus.

« Le Père aime le Fils, et lui a tout remis en main. » Il s'agit du Verbe incarné, de Jésus, qui, en recevant la plénitude de l'Esprit divin, a été investi de tout pouvoir en ce qui regarde le salut des hommes. Le quatrième Évangile explique ici ce qu'on lit dans le premier [2] : « Tout m'a été remis par mon Père ». C'est pourquoi le Fils donne la vie éternelle à ceux qui croient en lui; il la communique, étant lui-même la vie. Mais celui qui refuse de croire « ne verra pas la vie », ne goûtera pas la joie du royaume éternel. La vie donnée au croyant est la même que celle dont il est dit que l'incrédule ne jouira pas; mais, par rapport au croyant, on l'envisage dans son commencement sur la terre, et par rapport à l'incrédule dans sa consommation après cette vie. Non seulement l'incrédule ne verra pas la vie, mais « la colère de Dieu demeure sur lui ». Beaucoup d'interprètes pensent que la colère de Dieu est déjà censée sur l'incrédule avant qu'il refuse de croire, et les commentateurs catholiques, après saint Augustin, impliquent volontiers dans ce passage le péché originel. La pensée de l'évangéliste, supposé que le mot « rester » signifie bien la continuité de la colère divine, n'avait sans doute pas tant de précision et présenterait simplement l'incrédule comme déjà pécheur. Il semble préférable d'admettre, avec saint Jean

1. Meyer-Weiss, 158.
2. Matth., xi, 27 ; Luc, x, 22.

Chrysostome, que l'auteur a voulu indiquer la perpétuité de la colère de Dieu à partir du moment où elle est provoquée par l'incrédule. A la récompense éternelle dont l'incrédule sera privé il oppose le châtiment éternel dont il sera puni. Cette antithèse ne contient pas d'ailleurs expressément la doctrine théologique de la peine du dam et de la peine du sens, comme l'ont pensé quelques interprètes.

On voit que ce tableau se présente, pour l'ensemble, dans les mêmes conditions que le premier témoignage de Jean-Baptiste. L'auteur ne se contente pas de rapporter, il interprète une tradition historique. L'insistance qu'il met à faire ressortir la supériorité de Jésus à l'égard de Jean est plus sensible peut-être dans ce récit, qui n'a pas de parallèle dans les Synoptiques, et elle ne paraît pas devoir s'expliquer autrement que par une intention polémique à l'égard de personnes qui élevaient Jean-Baptiste au-dessus de Jésus. On a observé que l'évangéliste parle toujours de Jean sans ajouter l'épithète de Baptiste, comme s'il craignait qu'on n'abusât de cette épithète pour autoriser le baptême d'une secte johannique, et parce qu'il ne voulait montrer en Jean que le témoin de Jésus[1]. On pourrait ajouter que cette omission suppose que le personnage de Jean était très connu, à la fois honoré et discuté, dans le milieu où fut écrit le quatrième Évangile.

ALFRED LOISY.

Bellevue.

1. BALDENSPERGER, *op. cit.*, 74.

LES NOUVEAUX « TRACTATUS ORIGENIS »

ET

L'HÉRITAGE LITTÉRAIRE DE L'ÉVÊQUE ESPAGNOL GRÉGOIRE D'ILLIBERIS

Il y a quatre ans déjà que Mgr P. Battiffol a communiqué au public la découverte faite par lui, dans un manuscrit d'Orléans du xe siècle, d'une vingtaine d'homélies jusqu'ici inconnues et portant le titre : « Tractatus Origenis de libris sanctarum scripturarum ». Depuis lors, un second manuscrit, du xiie siècle, a été trouvé à Saint-Omer ; depuis lors aussi, plusieurs articles parus dans la *Revue biblique* sont venus habilement entretenir l'intérêt et aiguillonner la curiosité. Enfin, en janvier dernier, le volume si impatiemment attendu nous a été donné, un volume in-8° de xxiv et 226 pages, portant le nom de l'éditeur principal, P. Battiffol, et de son jeune et très apprécié collaborateur André Wilmart.

On ne peut guère espérer, évidemment, qu'une publication de ce genre fasse grand bruit dans le monde des profanes : il ne s'agit, après tout, que de quelques pages de texte latin, contenant l'explication de divers passages bibliques, tous tirés de l'Ancien Testament, à l'exception du dernier. Mais il n'en sera pas de même, je pense, des théologiens et des philologues, surtout si les idées que je me propose d'énoncer dans cet article trouvent bon accueil auprès des critiques contemporains

La première question qui se pose, au sujet des homélies nouvellement publiées, est de savoir si elles sont véritablement d'Origène, comme l'indique le titre des deux manuscrits.

M. Batiffol a admis dès le principe cette provenance origénienne : pas une ligne de ce qu'il a écrit depuis quatre ans ne semble trahir la moindre hésitation sur ce point. Il a même avancé, en annonçant pour la première fois sa trouvaille, « qu'un certain nombre de passages se retrouvent dans les fragments grecs que nous possédons d'Origène » (*Rev. bibl.*, 1896, t. V, p. 439).

D'autre part, plusieurs des traits communiqués successivement au public étaient plutôt de nature à démentir l'attribution à Origène : ainsi, ces corrections assez violentes » par lesquelles avaient passé, quoique origéniennes, l'exégèse et la théologie de l'auteur ; ainsi, l'interpellation *dilectissimi fratres*, et d'autres tout aussi inconnues au Docteur Alexandrin, par lesquelles l'homéliste salue ses auditeurs ; ainsi, tel jeu de mot reposant uniquement sur un terme latin, et ailleurs « la brièveté des phrases et leur succession antithétique », qui « sont d'un écrivain latin bien plus que d'un grec comme Origène » ; ainsi encore, l'allégation, sous le nom de saint Barnabé, d'un passage de l'épître aux Hébreux, immédiatement après une citation de l'épître aux Romains sous le nom de saint Paul. La publication du texte a révélé d'autres indices non moins inquiétants : par exemple, le fait que le discours XVII, sur la vision des ossements desséchés dans Ezéchiel, se compose presque exclusivement d'emprunts faits au *De resurrectione carnis* de Tertullien.

Il y aurait peut-être un moyen d'expliquer cette série de phénomènes, tout en maintenant l'attribution à Origène : ce serait de les rejeter sur l'interprète latin, lequel se serait acquitté de sa tâche très librement, plutôt en auteur responsable qu'en simple traducteur.

Cet interprète, pour M. Batiffol, c'est Victorin, l'évêque martyr de Pettau. La suggestion n'est pas faite pour me déplaire : elle m'était venue tout d'abord à la pensée, et je crois même m'en être ouvert à quelqu'un qui avait sollicité là-dessus mon avis. En tout cas, je l'avais consignée comme assez vraisemblable sur une fiche remontant à juillet 1896. Il y a, en effet, divers passages de saint Jérôme qui rendraient à première vue cette théorie soutenable : on les trouvera à la page XVIII des prolégomènes. On eût pu désirer davantage de la part de l'éditeur : une comparaison paraissait s'imposer des particularités philologiques des *Tractatus* avec ce qui nous a été conservé des écrits de Victorin.

J'avais partagé provisoirement la confiance de M. Batiffol ; mais depuis que j'ai pu prendre connaissance du texte même des homélies, toutes mes illusions, hélas ! ont disparu relativement à la part possible, soit d'Origène, soit même de Victorin. Qu'on n'aille pas croire pour cela que la découverte doive perdre notablement de son prix. Au contraire, dussé-je faire crier au paradoxe, j'émets hardiment l'avis qu'elle ne fera qu'y gagner, et voici pourquoi : nous avons déjà d'Origène un ensemble d'ouvrages importants, auquel l'*Anecdoton Batiffolii* n'eût ajouté, en somme, qu'un assez maigre appoint ; au lieu que, si l'exposé qui va suivre est fondé, nos vingt homélies nous mettront à même d'opérer, au profit d'un personnage presque inconnu jusqu'à ce jour, tout un remue-ménage dans un coin extrêmement obscur de l'histoire de la littérature chrétienne d'Occident au IVe siècle.

I

Quelques heures après l'avoir reçu, j'étais en train de parcourir, la plume à la main, le volume des *Tractatus*

Origenis, cherchant vraiment à y reconnaître quelque chose soit d'Origène soit de Victorin, quand, arrivé à la page 96, ligne 19, je relève le passage suivant :

> Denique et HIEREMIAS RECEPTISSIMUS PROPHETARUM agnum hunc Deum et Salvatorem nostrum appellat, cum dicit : *Ego quasi agnus immaculatus*, etc.

Les trois mots mis ici en petites capitales firent une assez vive impression sur mon esprit : ils éveillaient en moi je ne sais quelle vague réminiscence qui ne cessa de m'intriguer jusqu'à ce que j'eusse achevé le dernier *Tractatus*. Je me rappelai alors où j'avais noté l'expression en question : c'était dans les livres *De Trinitate*, étudiés naguère dans la *Revue Bénédictine* (1898, t. XV, p. 1-10) à propos de la brochure du docteur Gerhard Ficker sur Vigile de Thapse. Là, on trouve au livre Ier, Migne, *P. L.* t. 62, col. 242 C :

> Nam et de persona Filii HIEREMIAS RECEPTISSIMUS PROPHETARUM testatur : *Spiritus faciei nostrae Christus Dominus.*

Et au livre IIIe, Migne, col. 255 C :

> Unde RECEPTISSIMUS PROPHETARUM HIEREMIAS ad haec dicit : *Hic est Deus noster, et non aestimabitur alius absque illo*, etc.

Ce n'est pas tous les jours, ni à chaque page de n'importe quel auteur, qu'on rencontre une coïncidence de ce genre ; aussi cette constation mit-elle mon attention en éveil, et je parcourus une seconde fois les *Tractatus*, en vue d'examiner s'il n'y aurait pas quelques autres points d'attache avec le *De Trinitate* du Pseudo-Vigile. J'en découvris bientôt, en effet, quelques-uns assez significatifs, surtout pour ce qui est de l'énoncé du dogme, mais aussi au simple point de vue du style. Faute de pouvoir les indiquer

tous ici en détail, je me bornerai à signaler l'un ou l'autre[1] : ainsi, l'emploi des expressions ROGO (pour Vig., voir *Revue Bénéd.*, *loc. cit*, p. 3 ; Or. p. 7, l. 6 ; 90, 17 ; 118, 17 ; 122, 2 ; 135, 22 ; 147, 21) ; STILUS avec une signification toute particulière (Vig. *ibid* ; Or. 102, 26) ; AC PER HOC (Vig., *ibid* ; Or. 22, 20, 114, 16) ; SUSCIPERE HOMINEM (Vig., *ibid* ; Or., 154, 12), GENESEOS au génitif (Vig., 241 C ; Or., 57, 3) ; QUA DE RE (Vig., 239 D. 249 B ; Or., 43, 10 ; 62, 6 ; 103, 15 ; 112, 23). M. Batiffol énumère dans ses Prolégomènes un certain nombre de mots grecs latinisés, croit-il, par le traducteur ; le Ps.-Vigile a PSALMOGRAPHUS et HISTORIOGRAPHUS (*Rev. Bénéd.*, *loc. cit.*), TRIGONIUM et TETRAGONIUM (278 D), USIA à diverses reprises, CHRISMA (284 D ; cf. Or. 115, 24 ; 178, 20), etc. Encore une fois, il m'est impossible, pour le moment, de poursuivre la comparaison à fond, vu surtout que je n'ai plus, en mettant la dernière main à cet article, le volume de M. Batiffol sous la main[2] : mais j'ai la certitude qu'en creusant le filon signalé ici, on ne pourra manquer de découvrir encore beaucoup d'autres indices de l'identité d'auteur.

Maintenant, autre chose. De qui sont donc enfin ces mystérieux livres *De Trinitate*, qui, pendant des siècles, ont joui en Occident d'une si grande autorité ? On sait qu'ils ont circulé sous divers noms dans les manuscrits, la plupart du temps sous celui de saint Athanase ; mais on

1. Dans les séries de rapprochements qui vont suivre, *Or.* = les Homélies éditées par M. Batiffol ; *Vig.* = les livres sur la Trinité, faussement attribués à Vigile, MIGNE *P. L.* t. 62, col. 237 suiv. ; *Amb.* = le traité « De fide orthodoxa », qui a porté pareillement à tort le nom de saint Ambroise, MIGNE *P. L.* t. 17, col. 549 suiv. ; *Phéb.* = le « Liber contra Arianos » publié sous le nom de Phébade d'Agen, MIGNE *P. L.* 20, col. 13 suiv.

2. On verra bientôt, du reste, que cette première série de locutions parallèles a besoin d'être complétée par celles qui vont suivre.

les a aussi attribués à saint Augustin, à saint Ambroise et à un « saint Eusèbe, évêque ». J'ai essayé de tracer, dans l'article déjà cité de la *Revue Bénédictine*, p. 5 et suiv., la tradition paléographique en faveur de ce dernier. Bien qu'elle fût assez faiblement accusée, très faiblement même, elle a trouvé bon accueil auprès de C. H. Turner, dans le n° 1, p. 128, du *Journal of theological Literature* fondé nouvellement à Oxford.

Obligé d'aborder de nouveau le problème à propos des *Tractatus Origenis*, voici le résultat assez inattendu auquel je suis parvenu : les sept premiers livres du *De Trinitate* sont du même auteur que le traité *De fide orthodoxa* qui se trouve dans l'appendice de saint Ambroise, Migne, t. XVII, col. 549-568.

En voici un premier indice, qui reparaît pour la quatrième fois devant les yeux du lecteur (Amb. 561 D) :

> Nam et HIEREMIAS RECEPTISSIMUS PROPHETARUM, hanc unitatem divinitatis in Patre et Filio sciens ait : *Hic est Deus noster, et non deputabitur alius absque illo*, etc.

Puis une longue série d'expressions communes soit avec le *De Trinitate* du Ps.-Vigile, soit avec les *Tractatus Origenis* :

> QUA DE RE *Amb.* 552 C ; *Vig.* et *Or.* ci-dessus.
>
> VERBO TENUS, DICTO TENUS *Amb.* 550 C, 555 D ; *Vig.* 242 A, 249 C.
>
> AC PROINDE *Amb.* 554 B. 559 B ; relevé environ seize fois dans *Or.*
>
> AC PER HOC *Amb.* 554 B. 563 A ; *Vig.* et *Or.* ci-dessus.
>
> QUIS IGNORAT... ? 551 B ; *Vig.* 244 B.
>
> ACCEDIT AD CAUSAM, HUC ACCEDIT QUOD *Amb.* 563 A. D ; *Vig.* 253 A.
>
> SUSCIPERE HOMINEM *Amb.* 565 A, 566 B ; *Vig.* et *Or.* Voir ci-dessus.
>
> INDUERE HOMINEM *Amb.* 565 A. B. 566 A. B. ; *Or.* 149, 19.
>
> CONSPICABILIS MATERIA *Amb.* 564 A. 565 A ; *Vig.* 282 A.
>
> PER OMNIA *Amb.* 564 C ; *Vig.* 243 B. D. 246 B. 251 A.

Passages entiers à rapprocher entre eux :

Ut et simplicitatem sensus mei ostenderem, et SCRUPULUM LEGENTIBUS AMPUTAREM (*Amb.* 550 B).

HAEC QUI LEGIS, per Deum obsecro, ne SIMPLICITATEM SENSUS IN AMBIGUUM TORQUEAS, aut ALIAS QUAM DICTA SUNT trahas ; quia nos Patrem verum Patrem confitemur, etc. (*Amb.* 566 D).

Qui si de Patris substantia non est, ἐξ οὐκ ὄντων est, id est, ex nullis exstantibus, ut idem Arius tradidit (*Amb.* 553 C).

Sane ut omnem SCRUPULUM LEGENTIBUS AMPUTEMUS, adhuc breviter dilucidabo (*Vig.* 244 B).

HAEC universa, ut certus sis QUI LEGIS, ad unitum plenitudinis Patris et Filii et sancti Spiritus... Haec rettuli, ne ALITER QUAM DICTA SUNT acciperes, et SIMPLICEM SENSUM IN AMBIGUO RETORQUERES (*Vig.* 276 B. C).

Maledictus qui hanc Dei nativitatem ex nullis exstantibus... esse confitetur, quod Graeci ἐξ οὐκ ὄντων appellant (*Vig.* 279 B).

M. Batiffol cite dans ses prolégomènes, p. XI et suiv., des points de contact indéniables entre les *Tractatus* publiés par lui et les écrits de saint Hilaire. Fr. Florio, dans une dissertation dont il sera question tout à l'heure, signale comme un des traits caractéristiques de l'auteur du *De fide* (= *Amb.*) qu'il s'attache à imiter l'évêque de Poitiers[1] : « Hilarium sibi ad imitandum proponit... Libris autem Hilarii diurna nocturnaque manu versandis scriptorem de quo disserimus se dedisse, nec sententias modo, sed verba mutuari » (p. 7).

Le même Florio a, le premier, fait observer qu'un passage important du *De fide*, à l'adresse de ceux qui niaient la résurrection des corps, tout en faisant semblant d'y croire, est pris du *De resurrectione carnis* de Tertullien, ch. XIX. On a déjà vu que c'est précisément cet ouvrage du docteur africain qui a fait presque tous les frais du XVIIe *Tractatus Origenis*.

1. Les opuscules de Priscillien, comme on le sait, abondent pareillement en citations et réminiscences de saint Hilaire.

II

Donc, les vingt homélies du soi-disant Origène sont, en réalité, du même auteur auquel nous devons les sept livres *De Trinitate* du Pseudo-Vigile et le *De fide* du Pseudo-Ambroise. Ici, le problème se dresse de nouveau devant nous : Quel est ce personnage, affublé de plusieurs et si beaux noms à la fois ?

Je crois inutile d'aborder la question par le *De Trinitate* : nous n'aboutirions présentement à aucun résultat. Rappelons seulement la solution, à priori la plus vraisemblable, formulée ainsi naguère par G. Ficker : La courte recension du *De Trinitate* a dû être composée en Espagne vers la fin du IVe siècle.

Voyons si nous aurons plus de succès du côté du *De fide*. Il n'y a guère actuellement, on le sait, que deux compétiteurs en présence, pour la paternité de cet opuscule : Phébade d'Agen et Grégoire d'Illiberis.

Lequel des deux a les titres les plus sérieux ?

G. Ficker a peut-être été un peu vite en besogne, lorsqu'il affirme carrément, p. 8 de ses *Studien*, que l'hypothèse en faveur de Grégoire est désormais abandonnée. Il ne semble pas, au reste, qu'il ait étudié personnellement la question : il s'en réfère simplement aux manuels patrologiques de Bardenhewer et de Fessler-Jungmann. Par contre, M. l'abbé Duchesne continue à tenir pour Grégoire d'Elvire, avec Quesnel, Tillemont et d'autres excellentes autorités (V. *Bulletin crit.* du 15 mai 1894, t. XV, p. 181).

Je viens, de mon côté, d'approfondir la question autant qu'il m'a été possible, en tenant compte d'une dissertation très érudite mais difficile à trouver, publiée à Bologne en 1789 par Fr. Florio, chanoine d'Udine, sous ce titre : *De sancto Gregorio Illiberitano libelli* DE FIDE

auctore, necnon de sanctis Hilario et Hieronymo Origenis interpretibus. L'impression finale est que toutes les probabilités sont en faveur de l'évêque espagnol. Voici les deux plus fortes, à mon sens :

1° Il est certain que le *De fide* a circulé de très bonne heure sous le nom d'un évêque nommé Grégoire. C'est bien lui, en effet, et non un autre discours de Grégoire de Nazianze, que saint Augustin a cité dans son épître 148, comme étant l'œuvre d'un *Gregorius sanctus episcopus Orientalis* : la subtilité à laquelle les Mauristes ont eu recours pour éluder ce témoignage (Cf. Migne *P. L.* 17, 547) n'est vraiment pas à la hauteur de leur perspicacité habituelle. Donc, dès le temps de saint Augustin, le *De fide* avait déjà pris place parmi les recueils portant le nom de Grégoire de Nazianze, et il y est demeuré presque jusqu'à notre âge. Il est pourtant bien établi que Grégoire de Nazianze n'a eu aucune part à sa composition, pas plus que Rufin à sa traduction. L'auteur était sûrement un Latin. Si saint Augustin en fait un Oriental, la faute en est au manuscrit qu'il avait à sa disposition. Le grand Docteur n'a pas toujours su se mettre en garde contre des confusions de ce genre : c'est ainsi, entre autres, qu'il fait quelque part un seul et même personnage de Grégoire de Nazianze et de Grégoire de Nysse. Certains manuscrits donnent le *De fide* simplement sous le nom de « Grégoire évêque » ; par exemple, le ms. de Novare publié par Dom A. Amelli (*Spicil. Casin.*, t. I, p. 1) : INCIPIT GREGORII EPISCOPI DE FIDE NICAENA. Pour ce qui est de l'expression *episcopus Orientalis*, il n'est pas sans intérêt de rappeler que les sept premiers livres *De Trinitate*, eux aussi, dans le plus ancien de tous les mss. connus (Cod. Ambros. O. 210 Sup.), sont intitulés : *Libelli septẽ Athanasii* EPISCOPI ORIENTALIS *de unitate deitatis.* Dans le rescrit de l'empereur Théodose qui fait suite à la supplique de Faustin et Marcellin (Migne *P. L.* t. 13, 108

C.), on trouve l'accouplement suivant : *communicantes Gregorio Hispaniensi et Heraclidae Orientali, sanctis sane ac laudabilibus episcopis.*

2° L'attribution du *De fide* à Phébade d'Agen n'a pas la moindre attestation traditionnelle; c'est une pure conjecture de savants, fondée sur ce fait que l'auteur parle, au commencement, d'un *libellus adversus Arianos* déjà composé par lui. Or, en rapprochant le *De fide* avec le *Liber contra Arianos* publié par Théodore de Bèze en 1570 sous le nom de Phébade, on a trouvé tant de similitude entre les deux, qu'on s'est cru en droit de reconnaître dans le second l'ouvrage auquel fait allusion le début du premier; l'un et l'autre, par conséquent, appartiendraient au même auteur, et cet auteur serait l'évêque d'Agen.

A cela on peut répondre : d'abord, que la tradition paléographique qui attribue le *Liber contra Arianos* à Phébade n'a pas encore été, semble-t-il, suffisamment contrôlée jusqu'ici, et n'est pas de nature à inspirer une pleine confiance. Mais surtout, le grand argument des auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, tiré de la mention, que fait l'auteur du *De fide* d'un premier traité contre les Ariens, publié par lui antérieurement, repose sur une fausse interprétation du texte. Fr. Florio a démontré de la façon la plus claire que ce premier traité est, non pas le *Liber contra Arianos* attribué à Phébade, mais tout simplement une première édition du *De fide* lui-même : édition qui est parvenue jusqu'à nous dans les manuscrits, et qui a été plusieurs fois imprimée sous divers noms. Celle qu'on trouve dans Migne t. 17, col. 549 suiv., est la seconde, revue, corrigée, augmentée d'une préface et d'un épilogue.

Donc, lors même que le *Liber contra Arianos* serait réellement de Phébade, il ne s'ensuivrait pas nécessairement que le *De fide* devrait lui être attribué : du moins, on n'a plus le droit d'invoquer, en faveur de l'identité

d'auteur, l'allusion sur laquelle on avait essayé de l'appuyer précédemment.

Cependant, dira-t-on, même cet argument ruineux écarté, les Mauristes pourraient encore avoir raison dans la partie de leur thèse qui a trait aux raports frappants de similitude qu'on remarque entre les deux écrits ?

Ces rapports n'ont pas paru tellement significatifs à Florio : il s'est même efforcé de démontrer, à l'aide d'arguments intrinsèques, que le *Liber contra Arianos* doit être d'un autre auteur que le *De fide*. J'avoue que ce passage de sa dissertation m'a paru plus faible que le reste ; cependant, je ne suis pas encore parvenu à me faire là-dessus une opinion. Il serait nécessaire de mûrir la chose davantage, avant d'être en état d'émettre un avis. Je me contenterai de signaler ici, sans rien vouloir en déduire, quelques traits de ressemblance entre le traité attribué à Phébade et les trois ouvrages appartenant, selon moi, à Grégoire d'Elvire : le *De Trinitate*, le *De fide* et les *Tractatus Origenis*. Par exemple :

SUBDOLUS Phéb. 15 B; Amb. 553 A. Je crois l'avoir rencontré aussi dans les *Tract. Orig.*, mais j'ai oublié de le noter.

MOYSES DEUS PHARAONIS. Phéb. 15 C; Amb. 553 B.

LUCIFUGA Phéb. 17 A; Or. 183, 19.

HOC EST DICERE Phéb. 19 B. D. 24 C; Or. 177, 2.

SERMO, pour désigner le Verbe. Phéb. 21 B. 26 A. 28 B. C. D; Or. 118, 2; 210, 6; Amb. 554 B. 555 C.

ROGO Phéb. 24 B; Or. et Vig. cf. ci-dessus.

ARIOMANITAE Phéb. 27 B; Vig. 244 D. 267 D.

SUSCIPERE HOMINEM Phéb. 27 C *bis*; Or. Amb. et Vig. ci-dessus.

TRES UNUM SUNT Phéb. 30 A; Vig. cf. *Rev. Bén.* XV, 3.

NICAENUS TRACTATUS Phéb. 30 C; Amb. 567 A.

HOSIUS et sa chute. Phéb. 30 B; Vig. 244 D.

Si vraiment le *Liber contra Arianos* qui porte le nom de Phébade était du même auteur que le *De fide orthodoxa* du Pseudo-Ambroise, il faudrait en ce cas chercher

ailleurs l'opuscule de l'évêque d'Agen mentionné par saint Jérôme.

Les résultats brièvement consignés dans les lignes qui précèdent confirment, on le voit, la présomption du Dr Ficker : les sept livres *De Trinitate* seraient donc bien d'un auteur espagnol de la seconde moitié du IVe siècle, tout comme le *De fide* du Pseudo-Ambroise, comme aussi les *Tractatus Origenis* que vient de publier M. Batiffol. Plus je considère la chose de près, plus j'en examine les conséquences, plus aussi j'entrevois une foule de coïncidences et d'harmonies de tout genre. Par exemple, on s'explique que les *Tractatus*, aussi bien que le *De Trinitate*, aient très anciennement des attestations en Espagne. Comme il serait intéressant d'étudier aussi à ce point de vue le texte biblique si curieux employé par notre auteur, avec son verset des trois témoins célestes, et de comparer ce texte avec celui de Priscillien et du *Speculum* du Pseudo-Augustin !

Il me faut renoncer à entrer dans tous ces détails : je ne puis cependant me dispenser d'appeler l'attention sur un passage de saint Jérôme qui confirme assez bien la solution que je viens de proposer, relativement à la provenance des *Tractatus*. Le chapitre CV de son *De viris illustribus*, consacré à Grégoire d'Elvire, est conçu en ces termes :

> Gregorius, Baeticus, Eliberi episcopus, usque ad extremam senectutem diversos mediocri sermone TRACTATUS composuit, et DE FIDE elegantem libellum : qui hodieque superesse dicitur.

M. Stanislas von Sychowski a donné de ces quelques lignes, dans son essai intitulé : « Hieronymus als Literarhistoriker » (Münster, 1894), p. 184, une bien singulière exégèse. Faisant dépendre les derniers mots, *qui hodieque* etc., de *libellus*, il prétend que Jérôme n'a jamais eu l'ouvrage entre les mains ; il s'étonne, après cela, de voir ce même ouvrage caractérisé par l'épithète *elegans*, tandis

que les *Tractatus* sont dits avoir été composés *mediocri sermone*.

La chose est pourtant assez simple : le membre final, *qui hodieque superesse dicitur*, comme plusieurs dans le passé l'ont déjà fait remarquer, se rapporte au sujet même de la phrase, et signifie que Grégoire d'Elvire, à en croire la rumeur publique, vivait encore en 392. Saint Jérôme avait pris connaissance de son *De fide*, et il a raison d'en dire du bien, si c'est le traité soigneusement remanié dont il a été question plus haut. Quant à ces *Tractatus* qu'il mentionne en premier lieu, on sait que ce mot signifie proprement, dans la langue ecclésiastique de l'époque, des homélies ou discours familiers sur les lectures faites à l'église : c'est donc à bon droit qu'il figure en tête des deux manuscrits dont M. Batiffol s'est servi pour son édition. La note *mediocri sermone* s'applique fort bien, tout le monde en conviendra, à la langue de nos vingt homélies. Il se peut que Jérôme n'ait pas connu les livres *De Trinitate* : les allusions qu'ils renferment aux erreurs priscillianistes, et, dans l'ensemble, un certain air de radotage confus, donnent lieu de supposer que nous avons là une des dernières productions littéraires de l'évêque d'Elvire.

III

Voici encore, pour finir, quelques menues observations qui m'ont été suggérées par la lecture des *Tractatus* :

Page 11, l. 11 : *in odorem bonae flagrantiae*, sans variante, n'est-il pas une faute d'impression pour *fragrantiae*[1] ?

P. 64, 9 : *fenicium, id est miniatum*. On fait remarquer que le mot *minium* est d'origine espagnole, pour désigner le cinabre natif : « Ut Maeotica nix minio si certet Ibero » (Prop. 2, 2, 21).

1. [Cf. cependant *Archiv f. lat. Lex.*, II, 424; VI, 4. — Réd.]

P. 96, 9 : *Paschae sacramentum, dilectissimi fratres... non de repente nec improvisum fuit.* Je crois me rappeler avoir vu quelque part un sermon commençant par ces mots ; mais je ne puis en ce moment remettre la main dessus.

P. 114, 23 ; 115, 6. 10. 17 : *tabanus.* Ce mot existe encore en espagnol, avec l'accentuation particulière *tábano.*

P. 117 suiv. Avant même que j'eusse en main le volume de M. Batiffol, notre commun ami M. André Wilmart m'avait prévenu que ce XIe *Tractatus* avait fourni à saint Césaire d'Arles le fond de la XIIe de ses *Epistulae sancti Augustini*, publiée dans la *Rev. Bénéd.* au mois d'août dernier, XVI, 337-341. Il y aura lieu d'examiner si Césaire n'aurait pas fait encore d'autres emprunts à Grégoire d'Elvire : j'ai, dès à présent, quelques bons motifs de le soupçonner.

P. 135, 16 suiv. *Ita et Ecclesia rogat Deum... ut...* AB AETERNA MORTE LIBERETUR, EO SCILICET TEMPORE QUO IUDICATURUS EST SAECULUM PER IGNEM. Il est permis de se demander si nous n'avons pas ici quelque allusion à une formule liturgique analogue à notre répons des Morts : *Libera me Domine de morte aeterna... dum veneris iudicare saeculum per ignem.* Déjà, M. Weyman nous a signalé en Espagne, dans les vers de Prudence, le premier écho certain d'un passage du *Te Deum.* A ce propos, je ferai remarquer que Grégoire d'Elvire, au livre VII du *De Trinitate*, col. 284 D, semble insinuer, tout comme saint Augustin, que le rite de la Confirmation comportait comme à présent l'énumération des dons du Saint-Esprit de la façon suivante : *Rogo, quemadmodum septiformem hunc Spiritum sapientiae et intellectus, Spiritum consilii et virtutis, Spiritum scientiae et pietatis, Spiritum timoris Domini in manu impositionis chrismae consequi merentur...* ?

P. 161, 1 suiv. A noter les expressions *classicum canentes... rauco bando frementes.*

P. 191, 4 suiv. *solemnitas diei, honor diei*, etc. Je ne sais si M. Batiffol a eu tout à fait raison, en publiant cette homélie dans la *Revue Biblique*, de nier qu'elle contienne aucune allusion à un anniversaire de martyrs. Il est tout au moins curieux de trouver l'histoire des trois jeunes Israélites dans la fournaise assignée dans le Lectionnaire de Silos (*Anecd. Mareds.* t. I, p. 46) pour la messe d'une des plus anciennes solennités de cette sorte qui aient été célébrées en Espagne.

P. 206, 1 suiv. Un beau passage sur l'efficacité universelle de l'action de l'Homme-Dieu, à rapprocher de l'endroit du *De fide* (565 C-566 A) relatif aux différentes appellations du Christ.

En terminant, je ne puis que remercier et féliciter une fois de plus Mgr Batiffol pour le nouvel appoint qu'il vient d'apporter à ce que nous possédions de la littérature chrétienne latine du IVe siècle. En m'invitant très aimablement à écrire quelque chose sur sa publication, il en portait lui-même un jugement d'une humilité vraiment touchante. Eh bien, soit, on ne retrouve peut-être pas, dans le latin de ses prolégomènes, cette touche éminemment personnelle et distinguée qui donne d'habitude tant de charme à la moindre de ses notes rédigées dans notre langue. J'avoue aussi qu'on eût pu mettre plus de choses dans ces prolégomènes, scruter plus à fond l'origine et la tradition textuelle de cette vingtaine d'homélies. Mais, pour qui sait la grande et belle tâche à laquelle le sympathique Recteur de l'Institut catholique de Toulouse a voué désormais son temps et ses forces, ce qu'il a déjà réalisé, dans l'espace de quelques mois, d'heureuses innovations pour la cause de la formation intellectuelle du clergé, le moyen de lui faire un reproche de ces imperfections qu'il est le premier à reconnaître ! Il est louable, sans doute, d'écrire de bons ouvrages avec la plume, l'encre et le papier ; mais

c'est incontestablement une mission plus glorieuse et plus méritoire, que de graver directement dans des âmes d'élite les secrets du vrai savoir et du travail fécond.

Et maintenant, il ne me reste plus qu'à souhaiter bon succès à celui qui prendra à tâche de nous donner l'édition princeps des œuvres de l'évêque espagnol, contemporain des grandes luttes de l'Arianisme, Grégoire d'Illiberis. Il y aurait de quoi faire un bon petit volume pour le *Corpus script. eccles. latinorum* de l'Académie de Vienne.

Milan.

GERMAIN MORIN.

Post-scriptum. — Le travail qui précède allait être envoyé à l'imprimeur, quand, au dernier moment, M. le professeur Dr C. Weyman a eu la bonté de me communiquer l'épreuve d'une note destinée à être insérée ces jours-ci dans l'*Archiv f. lat. Lexikogr.* XI, 467 suiv. Dans cette note, intitulée : « Neue Traktate Novatians », M. Weyman expose brièvement sa théorie sur l'origine des *Tractatus Origenis* publiés par Mgr Batiffol. Il ne croit pas plus que moi à l'authenticité des vingt homélies. Pour lui, ces homélies ne sont pas une traduction du grec, mais bien l'original latin ; elles ne sont pas du grand docteur alexandrin Origène, mais d'un théologien romain du milieu du IIIe siècle, Novatien. Et il apporte à l'appui de cette attribution une liste de coïncidences vraiment remarquables.

Cependant, à prendre les *Tractatus* dans leur ensemble, mon esprit se refuse à y voir une production littéraire de l'époque de saint Cyprien : l'expression de la doctrine sur la Trinité, en particulier, se ressent évidemment des controverses et définitions du IVe siècle[1]. Et puis, est-ce Nova-

1. M. Ad. Harnack lui-même, dans le compte rendu, d'ailleurs excessivement favorable à la thèse de M. Batiffol, qu'il vient de donner

tien qui eût été réduit à fabriquer une homélie presque entière à l'aide d'un plagiat ? Voici, ce me semble, à quoi se réduit la signification du fait intéressant signalé par le docteur Weyman : l'homéliste qui a pillé Tertullien, qui a mis largement saint Hilaire à contribution, qui a, semble-t-il, utilisé les fragments grecs venus jusqu'à nous sous le nom d'Hippolyte, a pu tout aussi bien faire çà et là des emprunts à Novatien. Mais qu'il faille voir en lui Novatien lui-même, c'est ce qui me paraît inadmissible.

G. M.

dans la *Theologische Literaturzeitung*, du 3 mars, col. 139-141, est obligé de convenir que « die Trinitätslehre ist... stark in der Richtung auf das Nicänum beeinflusst ». A propos des passages des *Tractatus* dans lesquels on a cru reconnaître « des indices non douteux de provenance origénienne », je ferai ici simplement remarquer qu'il en existe de pareils, et en grand nombre, dans plusieurs écrivains du IVe siècle, notamment dans saint Hilaire, voire même dans Jérôme, avant la campagne menée par lui contre les doctrines origénistes. [Pour avoir des preuves de ce fait et des exemples d' « origénianismes », chez les écrivains les plus divers, nos lecteurs n'ont qu'à se reporter à l'article de M. Turmel, qui paraît en tête de ce numéro. — NOTE DE LA RÉDACTION.]

Note pour les pages 154-155.

J'ai eu ces jours-ci l'occasion d'examiner plus à fond l'origine du *Liber contra Arianos* : il n'y a décidément aucune raison de contester l'attribution à Phébade d'Agen. Outre un manuscrit de Leyde, et celui dont s'est servi Théodore de Bèze (si ce n'est pas le même), nous avons le témoignage quatre fois répété de l'anonyme du Ve siècle, auteur des sermons ariens dont A. Mai a publié des fragments, *Scripit. vett.*, III, II, 236, d'après un ms. palimpseste de la Bibliothèque Ambrosienne, C. 73. Inf. Les points de ressemblance avec Grégoire d'Elvire tiennent donc simplement à l'identité d'époque et de milieu.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

SUR L'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE DE L'IRLANDE

L'ancienne littérature religieuse de l'Irlande en langue gaélique, moins connue que la littérature profane, mérite d'être signalée aux lecteurs de cette Revue. Si quelques compositions irlandaises sont des traductions ou des imitations de textes latins, plusieurs sont des œuvres originales. D'ailleurs, dans quelques cas, la version irlandaise d'un ouvrage latin perdu peut servir à reconstituer cet ouvrage, au moins dans ses parties essentielles. L'étude de cette littérature est donc intéressante non seulement pour les celtistes, mais aussi pour les historiens de la littérature latine au moyen âge.

Un exposé assez complet de la littérature religieuse de l'Irlande est contenu aux pages 339-434 du livre de Eugène O'Curry, *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish History*, Dublin, 1861, in-8°, 722 p. et XXVI pl. Depuis l'apparition de cet important ouvrage, un grand nombre de textes, alors inédits, ont été publiés et traduits; le contenu des principaux manuscrits a été analysé, et il est possible maintenant, sans savoir le gaélique, de se faire une idée suffisamment exacte et précise de cette ancienne littérature chrétienne. Dans l'esquisse bibliographique que je vais tâcher de tracer ici, je ne signalerai guère que les pièces dont il existe des traductions.

1° Canons et règles ecclésiastiques et monastiques. La plupart des canons sont en latin; on les trouvera chez Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung*, 2te Auflage, Leipzig, 1885. La publication d'Haddan and Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*, Oxford, 1869-1878, est inachevée en ce qui concerne l'Irlande. Les manuscrits irlandais offrent un grand nombre de règles ecclésiastiques et monastiques, en vers et en prose, attribuées à des saints irlandais. Les principales règles en prose sont celles de Columcille, traduite par Reeves, *The Irish Archaeological Society*, 1850, p. 109, et *Primate Colton's Visitation*, p. 109-112; de Moelruain, règle des culdees, publiée par Reeves, *Transactions of the Royal Irish Academy*, t. XXIV, p. 200. Les règles en vers n'ont été ni publiées ni traduites.

Un pénitentiel irlandais a été publié avec traduction par Kuno Meyer, An old Irish treatise de Arreis, *Revue celtique*, t. XV, p. 485. Cf. *Revue celtique*, XII, p. 171.

2° Liturgie. On peut citer une explication des cérémonies symboliques de la messe, en latin et en irlandais, traduite par O'Curry, *Lectures on the ms. materials* p. 376-377. Ce traité se trouve aussi dans le missel de Stowe (xie s.) et a été publié par Wh. Stokes, *Zeitschrift* de Kuhn, t. XXVI, p. 497-519. Il existe un grand nombre de prières et de litanies encore inédites, attribuées à des saints irlandais.

3° Martyrologes. Les martyrologes contiennent les noms des saints classés sous les jours où l'on célèbre leur fête. Les plus importants ont été publiés et traduits en anglais. On en connaît un en prose : le martyrologe de Tallacht, publié assez inexactement par Kelly, *Catalogue of Irish Saints*, p. X. Les autres sont en vers. Ce sont : le martyrologe d'Oengus (*Felire Oenguso*), composé de trois parties : une invocation en six quatrains ; une préface en 85 quatrains, un martyrologe en 365 quatrains, publié et traduit par Whitley Stokes, *The Transactions of the Royal Irish Academy*, Irish manuscript series, t. I, Dublin 1880 ; Cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Revue celtique*, IX, 118 ; — le martyrologe de Gorman (*Felire Ui Gorman*) en 2796 vers, publié et traduit par Whitley Stokes, Henry Bradshaw Society founded in the year of our Lord 1890 for the editing of rare liturgical texts, vol. IX, London, 1895 ; — le martyrologe de Donnegall, publié par Todd et Reeves, Dublin 1864.

4° Vie de saints. Un recueil important de vies de saints en irlandais est celui de Whitley Stokes, *Lives of saints from the Book of Lismore*, Anecdota Oxoniensia, mediaeval and modern series, p. V, Oxford, 1890, précédé d'une longue introduction où les renseignements que contiennent les vies sur la nature, l'individu, la famille, la société sont relevés et classés. Quelques vies de saints sont contenues dans la *Silva Gadelica* de St. H. O'Grady, London, 1892. Les saints dont les vies ont été publiées et traduites sont : Brendan, chez Stokes, *Lismore*, p. 99, 247 ; un texte sur la naissance de Brendan a été publié et traduit par H. Gaidoz, *Recueil de textes étrangers édité par Lanier*, Paris, 1888 ; — Brigitte, chez Stokes, *Lismore*, p. 34, 182 ; — Cellach, chez O'Grady, *Silva Gadelica*, I, p. 49 ; II, p. 50 ; Cf. *Revue Celtique*, XVI, p. 91 ; — Ciaran de Clonmacnois chez Stokes, *Lismore*, p. 117, 262 ; — Ciaran de Saighir, chez O'Grady, *Silva Gadelica*, I, p. 1 ; II, p. 10 ; une rédaction plus moderne a été publiée par D.-B. Mulcathy, Dublin 1895 ; — Columcille, chez Stokes, *Lismore*, p. 20, 168 ; — Fechin de Fore, vie publiée et traduite par Whitley Stokes, *Revue celtique*, t. XII, p. 318-353 ; — Findian, chez Stokes, *Lismore*, p. 75, 222 ; — Findchua, *ibid.*, p. 84, 231 ; — Maignenn, chez O'Grady, *Silva Gadelica*, I, p. 37 ; II, p. 35 ; — Mochua de Balla, chez Stokes, *Lismore*, p. 137, 281 ; — Molaise, chez O'Grady, *Silva Gadelica*, I, p. 17 ; II, p. 18 ; — Patrice, notes irlandaises de Tirechan sur la vie latine conservée par le Livre d'Armagh (ixe siècle) publiées et traduites par

E. Hogan, *Documenta de S. Patricio Hibernorum Apostolo ex libro Armachano*, Bruxellis, 1884-1889 (la première partie de cet ouvrage a été publiée dans les *Analecta Bollandiana* t. I, p. 531-585); vie tripartite conservée dans le ms. d'Oxford, Rawlinson B. 512 (xie siècle), publiée par Stokes, *The tripartite life of Patrick* with other documents relating to that saint, edited with translation and indexes, London 1887; vie du Livre de Lismore, chez Stokes, *Lismore*, p. 149; Homélie sur saint Patrice, chez Stokes, *The tripartite life*, p. 428-488; — Senan, chez Stokes, *Lismore*, p. 54, 201. Une homélie sur saint Martin de Tours, qui suit de près le *De beati Martini vita* de Sulpice Sévère, a été publiée et traduite par Wh. Stokes, *Revue celtique*, t. II, p. 384. Trois homélies sur les vies de saint Patrice, sainte Brigitte et saint Columcille ont été publiées et traduites par le même sous le titre de *Three Middle-Irish homilies on the Lives of Saints Patrick, Brigit and Columba*, Calcutta, 1877.

Plusieurs passions de saints irlandais ont été publiées et traduites par Atkinson, *The passions and the homilies from Leabhar Breac*, Royal Irish Academy, Todd lecture series vol. II, Dublin, 1887. Ce sont celles de André, p. 106, 351; — Bartholomé, p. 95, 339; — Etienne, p. 81, 324; — Jacques, p. 102, 346; — Jean-Baptiste, p. 64, 304; — Georges, p. 71, 313; — Longin, 60, 300; — Marcellin, p. 56, 295; — Philippe, p. 110, 356; — Pierre et Paul, p. 86, 329; — Sept Dormants, p. 68, 309.

Aux vies de saints on peut rattacher de courtes histoires d'édification dont la plupart ont trait à des saints : Les trois clercs et le chat, publié et traduit par Gaidoz, *Mélusine*, t. IV, col. 5-11; Stokes, *Lismore*, p. VIII; — Les deux clercs, publié et traduit par Stokes, *Lismore*, p. XI; — L'enfant juif, publié et traduit par Gaidoz, *Mélusine*, IV, 39-41; Stokes, *Lismore*, p. XX; — Le roi David et le mendiant, publié et traduit par St. H. O'Grady, *Mélusine*, IV, 163; — Guaire d'Aidne, Cumain et Caimin, chez Stokes, *Lismore*, p. 304; — Saint Moling et le diable, publié par Stokes, *Goidelica*, p. 180 et *Felire Oenguso*, p. CV; — Saint Patrice et Loegaire, Lugaid et saint Michel, chez Stokes, *The tripartite life of Patrick*, p. 560; — saint Brenainn, le harpiste et l'oiseau ange, chez Stokes, *Lismore*, p. XIII-XV; — Saint Brenainn et Dobarchu, publié et traduit par St. H. O'Grady, *Mélusine*, IV, 298; — Anecdotes of saint Moling, publiées et traduites par Kuno Meyer, *Revue celtique*, t. XIV, p. 188-194.

Il existe en irlandais un assez grand nombre d'éloges (*amra*) en prose mélangée de vers des saints irlandais. Nous citerons l'éloge de Columcille, *Amra Choluimb chille* publié et traduit par Wh. Stokes, *Revue celtique*, t. XX, p. 30, 132, 248, 400.

5° Sermons et homélies. On trouvera des homélies irlandaises chez Atkinson, *The passions and the homilies from Leabhar Breac*; et chez Hogan, *The Irish Nennius from L. na h-Uidre and Homilies and*

legends from Leabhar Breac, Royal Irish Academy Todd lecture series, t. VI, London, 1895. Une homélie sur le Jugement dernier a été publiée et traduite par Whitley STOKES, *Revue celtique*, t. IV, p. 245. Les sujets le plus souvent traités sont : le jeûne, la pénitence, l'aumône, la charité, la tentation ; la Pentecôte, la Circoncision, l'Épiphanie, le Jeudi-Saint, la Résurrection ; saint Michel archange, les Macchabées. Une homélie a pour sujet le débat du corps et de l'âme, si célèbre au moyen âge et qui a pénétré dans un si grand nombre de littératures (ATKINSON, p. 266, 507. Cf. *Revue celtique*, t. X, p. 463). Une homélie sur la résurrection a été publiée et traduite par O'Beirne CROWE sous le titre de *Scéla na esergi*, Dublin, 1865.

6° GLOSES ET COMMENTAIRES SUR LA BIBLE. LIVRES APOCRYPHES. Quelques manuscrits latins conservés dans des bibliothèques du continent renferment des gloses irlandaises ; le plus important pour nous est le manuscrit de la bibliothèque universitaire de Wurzbourg m. th. f. 12 (IXe siècle) contenant les épîtres de saint Paul, qui a été publié avec traduction par Wh. STOKES, *The Old-Irish glosses at Würzburg and Carlsruhe*, London, Philological Society, 1887.

Un autre manuscrit, celui de la bibliothèque ambrosienne de Milan C. 301 (VIIIe siècle) qui contient un commentaire sur les psaumes glosé en irlandais, a été publié, mais sans traduction, par ASCOLI, *Archivio glottologico italiano*, t. V.

Sur d'autres manuscrits de cette sorte on peut consulter STOKES, *Goidelica* ; ZIMMER, *Glossae hibernicae* ; et Wh. STOKES dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. XXXI, p. 232.

Un traité irlandais sur les psaumes a été publié par Kuno MEYER, *Hibernica minora*, Anecdota Oxoniensia, medieval and modern series, t. VIII, Oxford 1894.

Une traduction irlandaise de l'Evangile de Nicodème est contenue aux pages 113-124, 145-151, 359-371, 395-400 de *The passions and the homilies from Leabhar Breac*, by R. ATKINSON.

7° PROPHÉTIES ET VISIONS. La vision en prose attribuée à Adamnan abbé d'Iona, mort en 703, a été publiée par WINDISCH, *Irische Texte*, t. I, p. 165, et traduite par Wh. STOKES, Simla, 1870 ; le sujet en est le ciel et l'enfer ; une seconde vision en prose attribuée au même saint et qui menace de la vengeance divine les Irlandais du XIe siècle a été publiée et traduite par Wh. STOKES, *Revue celtique*, t. XII, p. 420. Un recueil de prophéties de saints irlandais a été publié par Nicholas O'KEARNEY, *The prophecies of SS. Columbkille, Maeltamlacht, Ultan, Seadhna, Coireall, Bearcan, etc., together with the prophetic collectanea or Gleanings of several writers who have preserved portions of the now lost prophecies of our Irish saints, with literal translation and notes*, Dublin, 1856.

8° POÈMES RELIGIEUX. On conserve à la bibliothèque de Trinity College, Dublin, un manuscrit connu sous le nom de Liber Hymmorum

(XIe et XIIe siècle) et qui renferme d'anciennes hymnes irlandaises. Ce sont les hymnes de Colman, de Fiacc sur St. Patrice, d'Ultan sur sainte Brigitte, de Broccan sur sainte Brigitte, de Sanctan, de Patrice, de Maelisu et la prière de Ninine. Ces hymnes ont été publiées et traduites par Wh. STOKES, *Goidelica*, 2e édition, London, 1872, p. 121-175; ATKINSON, *The Irish Liber hymnorum*, Henry Bradshaw Society, vol. XIII et XIV. Un poème sur l'apparence personnelle du Christ et des apôtres et divers autres sujets a été publié et traduit par Wh. STOKES, *Revue celtique*, t. VIII, p. 346-369. Le même auteur a donné dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. XXXI, p. 252-253 un dialogue en vers entre Patrice et Brigitte, et dans les *Goidelica*, p. 175-182 les poèmes contenus dans le manuscrit du monastère de St-Paul en Carinthie. Un poème de Cuimmin sur les saints d'Irlande, a été publié et traduit par Wh. STOKES dans la *Zeitschrift für celtische Philologie*, t. I, p. 59-73. La plupart des poèmes religieux sont encore inédits. Un grand nombre portent le nom de Lorica, et sont attribués à des saints. Un poème sur l'Ancien Testament, intitulé *Psalter na rann*, a été publié sans traduction par Wh. STOKES, *Anecdota Oxoniensia*, mediaeval series, t. III.

Pour donner une idée de la partie inédite de la littérature religieuse de l'Irlande, je me contenterai d'indiquer ici les manuscrits intéressants pour l'étude de la littérature religieuse et dont on a publié une notice. Ce sont :

1° Le *Leabhar Breac* (livre tacheté) ou *Leabhar Môr Dûna Doighrê* (grand livre de Dun Doighré) manuscrit du XIVe siècle, conservé à la bibliothèque de la Royal Irish Academy sous la cote 23 P 16, tout entier consacré à la littérature religieuse. Il a été édité en facsimilé lithographique par la Royal Irish Academy, Dublin, 1876, in-fol.

Une courte notice de ce manuscrit a été publiée par R. ATKINSON, *The Passions and the Homilies from Leabhar Breac*, text, translation and glossary, Dublin, 1885 (Todd lecture series vol II), p. 36-40.

2° Le livre de Lismore, manuscrit du XVe siècle appartenant au duc de Devonshire et conservé au château de Lismore dans le comté de Waterford. Le contenu de ce ms. a été analysé et une partie en a été publiée par Whitley STOKES, *Lives of saints from the Book of Lismore*, Oxford, 1890 (Anecdota Oxoniensia, medieval and modern series, I, part V).

3° Le *Leabhar na h-Uidri* (Livre de la vache brune), manuscrit du XIIe siècle conservé à la bibliothèque de la Royal Irish Academy; publié en fac-similé lithographique, Dublin, 1870.

4° Le *Livre de Leinster* ou de Glendalough, ms. du milieu du XIIe siècle, conservé à la bibliothèque de Trinity collège à Dublin; publié en facsimilé lithographique avec introduction, analyse et index par R. ATKINSON, Dublin, 1880.

5° *Le Livre jaune de Lecan*, H 2. 16, manuscrit du xve siècle, conservé à la bibliothèque de Trinity College, à Dublin. Il a été publié comme le précédent, en fac-similé photolithographique avec introduction, analyse du contenu et index, par R. Atkinson, Dublin, 1896.

6° Le manuscrit Rawlinson B 512 (xve siècle) dont le contenu a été analysé par Whitley Stokes, *The Tripartite life of Patrick*, p. xiv-xliii.

7° Le *Livre de Fermoy*, xve siècle, dont le catalogue descriptif a été publié par J. H. Todd (*Proceedings of the Royal Irish Academy* (Irish ms. series I).

8° Le manuscrit de la Bibliothèque royale de Bruxelles 5100-4 de la main de Michael O'Clery érudit irlandais du commencement du xviie siècle. Le contenu de ce manuscrit a été analysé par Whitley Stokes, *Felire Ui Gorman*, *The martyrology of Gorman*, edited from a ms. in the Royal Library Brussels, with a preface, translation, notes and indices, London, 1895 (Henry Bradshaw Society founded in the year of our Lord 1890 for the editing of rare liturgical texts, vol. IX).

9° Le manuscrit irlandais de Paris, fonds celtique et basque n° 1, xiv-xvie siècle. Une notice détaillée de ce manuscrit rédigée par M. H. d'Arbois de Jubainville, a été publiée par M. Omont, *Catalogue des ms. celtiques et basques de la Bibliothèque nationale* (*Revue celtique*, t. XI, p. 391-404).

10° Le manuscrit irlandais de Rennes n° 598 (138). J'en ai donné une notice dans la *Revue celtique*, t. XV, p. 79-91.

Un grand nombre de mss. irlandais qui contiennent des traités religieux ont été signalés par H. d'Arbois de Jubainville, *Essai d'un catalogue de la littérature épique de l'Irlande*, introduction. Cf. Macray, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae*, V, 1, col. 719, 722; Ch. O'Conor, *Bibliotheca Stowensis, a descriptive catalogue of the mss. in the Stowe library*, Buckingham, 1818-1819.

Rennes.

G. Dottin.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

1896-1899[1]

7. Origène (*suite*). — L'ouvrage le plus considérable de ces dernières années est, sur Origène [40] : *Origenes Werke*; Erster Band, *Die Schrift vom Martyrium*, *Buch I-IV gegen Celsus*; Zweiter Band, *Buch*

1. Voir *Revue*, IV (1899), 378; V (1900), 64.

V-VIII gegen Celsus, *Die Schrift vom Gebet*, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der kön. preussischen Akademie der Wissenschaften, von Dr Paul Koetschau (Leipzig, 1899; xcii-374; 545 pp. in-8) et [41] *Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origenes Exhortatio*, *Contra Celsum*, *De Oratione*, *Entgegnung auf die von Paul Wendland in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1897, nr. 4, veröffentlichte Kritik*; von Paul Koetschau (Leipzig, 1899; 82 pp. in-8).

Le morceau le plus considérable de cette édition est l'ouvrage *Contre Celse*. Dans son introduction, M. K. résume les conclusions de la critique. Écrit en 248, pour réagir contre l'assurance des païens, à l'occasion du millénaire de Rome, cet ouvrage poursuit une double fin : la réfutation du paganisme et la conciliation du christianisme avec la partie la plus élevée de la sagesse antique. M. K. donne le sommaire des éléments qu'Origène a fait rentrer dans cette œuvre : littérature grecque, philosophie et antiquités, littératures biblique et chrétienne; des références nombreuses permettront de reprendre plus en détail cette question des sources. L'attitude d'Origène est d'ailleurs la même que celle de son maître Clément d'Alexandrie. Il ne s'attache à aucune école philosophique en particulier, mais, tout en marquant une prédilection pour le platonisme, il puise dans toutes les doctrines et en dégage un spiritualisme éclectique. La foi chrétienne lui sert de criterium et il place les prophètes juifs à côté des philosophes. Ses adversaires ordinaires sont les épicuriens. Ils avaient été déjà l'objet des principales attaques de Clément d'Alexandrie, et, quand le premier humaniste, Pétrarque, voudra réconcilier lui aussi, la raison antique avec la foi chrétienne, il réservera toute son aversion à l'épicurisme. Cet exposé des sentiments d'Origène pour les philosophes est suivi d'une esquisse de sa théologie. Ici, M. K. n'a fait qu'emprunter les grandes lignes tracées par M. Harnack dans sa *Dogmengeschichte*, et grouper sous chaque assertion les références aux livres contre Celse. Le paragraphe suivant est consacré au plan d'Origène. Il paraît certain qu'Origène, après avoir lu une première fois le livre de Celse, a commencé sa réfutation d'après un plan méthodique. Le manque de temps l'a obligé de changer de procédé, et, à partir de I, 28, il suit pas à pas le *Discours véritable*, commençant par citer textuellement chaque paragraphe avant de le réfuter (cf. prooem., n. 6). Comme un petit nombre de détails secondaires ont été seuls omis, nous devons à ce changement de marche d'avoir, dans la réfutation d'Origène, les neuf dixièmes de l'ouvrage de Celse dont trois quarts de citations textuelles. De plus, nous connaissons ainsi le plan de Celse, qui se trouve être celui d'Origène lui-même. Ce plan n'est pas très rigoureux et comporte, d'après M. K., quatre grandes divisions : 1° objections de Celse faites du point de vue du judaïsme, et mises par Celse dans la bouche d'un juif (I, 28-II); 2° objections contre les principes du christianisme (III-V); 3° les enseignements des chrétiens sont, dans le détail, des emprunts et des fal-

sifications de la philosophie grecque (VI-VII, 58); 4° apologie du paganisme, religion d'État. M. K. voit dans les attaques rapportées dans Origène, VIII 72-75, les éléments d'un épilogue de Celse; je ne suis pas de cet avis. Il s'agit dans ces chapitres de l'union morale de tous les hommes, du service militaire et de la participation aux magistratures. Ces questions me paraissent se rattacher étroitement au culte des empereurs et à la soumission due aux puissances terrestres. Cet ensemble constituait, en effet, le patriotisme pour un homme du IIe siècle. Ce n'est pas sans motif que Celse termine son ouvrage par là. Le point de vue dominant de l'auteur païen me paraît être celui de la raison d'État, et le danger que le christianisme fait courir à l'Empire, le *leitmotiv* des attaques de Celse. L'épilogue proprement dit a pu être, comme celui d'Origène, une conclusion brève adressée au dédicataire dont le nom nous est inconnu. Si Origène nous fait connaître très exactement l'ouvrage de Celse, il ne nous donne pas beaucoup de renseignements sur la personne de l'auteur, parce qu'il en manquait lui-même. Il ne sait même pas s'il faut identifier son adversaire avec l'épicurien Celse qui a écrit plusieurs livres contre la magie. Tout ce que nous pouvons conclure de deux allusions de Celse, c'est qu'il a écrit entre 177 et 180.

Tous les mss. que nous possédons de l'œuvre d'Origène remontent à un original que nous possédons, le Vatic. gr. 386, du XIIIe siècle (*A*). En 1889, M. K. considérait comme une source indépendante le Paris. sup. gr. 616, de 1339 (*P*). En 1890, M. Robinson soutint que ce ms. était aussi une copie de *A*, et M. J. K. Neumann, qui prépare une édition des fragments de Celse, présente, dans l'introduction de M. K., des arguments très forts en faveur de cette opinion. Les mss. autres que le Vaticanus n'ont donc plus d'utilité que de combler des lacunes subies par ce volume et d'aider la lecture de passages douteux. Le ms. *A* se rattache à l'édition d'Origène faite par Eusèbe et Pamphile; tel, du moins, paraît être le sens d'une rubrique qu'il nous a conservée à la fin du livre I : μετεβλήθη καὶ ἀντεβλήθη ἐξ ἀντιγράφων τῶν αὐτοῦ Ὠριγένους βιβλίων. D'autre part, une autre source se trouve dans la *Philokalia*, recueil d'extraits formé par Basile et Grégoire de Nazianze. Sur l'histoire de ce recueil et sa transmission, M. K. adopte les conclusions de M. Robinson.

D'après M. K., le rapport des deux sources est tel que la tradition directe l'emporte sur la tradition indirecte représentée par la *Philokalia* (Φ). C'est là l'objet le plus important du différend entre M. K. et M. Wendland. Ce différend nous vaut, dans la brochure de M. K., une étude complète des rapports de Φ avec *A*, il semble bien que M. K. a raison : Φ est une source moins pure que *A*. Dans ce débat, il faut s'attacher à un principe de critique souvent méconnu. Une source vaut moins par les « bonnes leçons » qu'elle nous transmet que par la possibilité plus grande qu'elle nous donne de reconstruire l'archétype; un grand nombre d'altérations mécaniques dues aux copistes sont moins graves qu'un petit nombre de lectures spécieuses, démontrées après

examen comme innovations. Or Φ paraît bien avoir subi des retouches de diverse nature; alors que ces retouches seraient des corrections certaines, elles prouveraient que Φ n'est pas une source sincère. Mais, ce n'est pas le cas et, en général, ces retouches sont des altérations indéniables. Tantôt elles sont destinées à faciliter l'intelligence du passage, tantôt une citation, adaptée par Origène au sujet traité, est corrigée dans Φ par collation avec l'original. Toutes ces corrections de Φ n'avaient pas dû se substituer définitivement au texte primitif, car le plus ancien ms. de Φ, un ms. de Patmos du xe siècle, est souvent d'accord avec *A* contre les autres mss. de Φ. Une partie de ces corrections étaient placées en marge ou dans l'interligne, et représentent le travail de l'orthodoxie byzantine. Il n'est pas interdit de penser que les auteurs du florilège en avaient cependant les premiers donné l'exemple.

En dehors de cette thèse de l'infériorité de Φ, laquelle tient 38 pages de la brochure de M. K., l'auteur examine un grand nombre de passages discutés par M. Wendland. Il y a quelques corrections à l'édition et surtout un complément appréciable de renseignements qui faciliteront l'intelligence et l'interprétation de l'ouvrage d'Origène. On y gagne aussi une idée plus complète et plus juste du style de l'auteur.

L'édition des livres contre Celse, due à M. K. réalise un progrès sérieux puisqu'elle a utilisé pour la première fois le ms. *A*, source des mss. secondaires employés par Delarue, ainsi qu'un texte soigneusement établi de la *Philokalia*. Mais le profit est encore plus appréciable pour l'Exhortation au martyre. Cet opuscule n'était connu que par un mauvais ms. de Bâle, écrit négligemment au XVIe siècle, et plein d'omissions plus ou moins graves. M. K. a pu utiliser un ms. rapporté à Paris par Mynoides Mynas (Sup. gr. 616, de 1339) qu'il croit être l'original du ms. de Bâle, et un Marcianus de Venise un peu postérieur. Comme ces deux mss. contiennent le Panégyrique d'Origène par Grégoire le Thaumaturge, les livres contre Celse et enfin l'Exhortation et que, pour les deux premiers ouvrages, ils sont des copies de *A*, M. K. conclut avec vraisemblance que *A* a dû avoir aussi l'Exhortation.

Le *De Oratione* nous a été conservé par un ms. de Worms qui, après avoir passé dans la Bibliothèque de la reine de Suède, est maintenant à Trinity College, à Cambridge. Une bonne édition en avait été publiée en 1728, par Reading, à Londres. Le texte de Delarue est médiocre. Dans l'introduction, M. K. fixe la date de l'ouvrage, 233 ou 234.

8. Saint Cyprien. — Le livre de saint Cyprien *Ad Donatum* commence assez brusquement. Un *sciolus* en a été choqué et a composé quatre lignes où Donat prend la parole pour demander l'avis de saint Cyprien. Ces quatre lignes sont d'ailleurs aussi pauvres que l'on peut imaginer. Goetz [42], *Der alte Anfang u. die ursprüngliche Form von Cyprian's Schrift ad Donatum* (Leipzig, 1899, 16 pp. in-8) pense que

ces lignes (Hartel III, 271) sont authentiques. Sans parler de ce qu'elles ont d'indigne de saint Cyprien, M. G. n'a pas remarqué la symétrie du commencement et de la fin du livre *Ad Donatum*. Cette symétrie est détruite si l'on ajoute quelque chose. La collection des *Texte u. Untersuchungen* a publié de meilleurs travaux.

M. J. Ernst (*Z. f. k. Theol.*, XX, 1896, 193-255), a étudié le traité *De rebaptismate* contenu dans l'appendice de saint Cyprien [43] : *Wann u. wo wurde der liber de r. verfasst?* Il conclut que l'ouvrage est dirigé contre les vues exposées par saint Cyprien, *ep.* 69, 10-11 ; il se place entre la lettre 72 et la lettre 73, par conséquent entre le deuxième concile de Carthage (automne 255 à Pâques 256) et le troisième (256). Il a dû être écrit non dans la province proconsulaire d'Afrique ni en Numidie, mais vraisemblablement en Maurétanie. Une communication du P. Ehrle, publiée par le même (*Ib.*, p. 361 et XXII, 1898, 179), nous fait connaître un ms., le seul conservé : Vat. Reg., 324, écrit au XVIe-XVIIe siècle d'une main française. C'est une copie du ms. de Reims brûlé dans l'incendie de 1774. Le traité y porte, par une erreur habituelle, le nom de Cyprien, sans qu'on puisse expliquer comment Cossart (dans Labbe) a pu l'attribuer à Ursinus. M. Ernst a aussi (*ib.*, XX, 364) défendu contre Ritschl l'authenticité complète de la lettre de Firmilien, traduite du grec par Cyprien (cf. *ib.*, 1894, 238). La question du *De Rebaptismate* a été reprise par M. Schueler (*Z. f. wissenschaftliche Theol.*, 1895, 555-608). Il prétendait que l'ouvrage avait été écrit en Italie par un évêque imbu d'idées novatiennes, peu après le troisième concile de Carthage (1er sept. 256). M. Ernst a répliqué [44] dans l'*Hist. Jahrbuch* (XIX, 1898, 399-422, 737-771). La date proposée par M. E. paraît acquise.

9. Novatien. — Le *De cibis iudaicis*, dont on croyait n'avoir plus de ms., a été identifié par M. Harnack avec un opuscule attribué à Tertullien dans le ms. de Saint-Pétersbourg auct. Lat. I Q. v. 39 (IXe s.). Ce ms., qui provient de Corbie, est célèbre à cause de l'ancienne version latine de l'épître de saint Jacques et de la traduction latine de l'épître de Barnabé. Il contient en outre l'hérésiologue Filastrius. Deux des premiers éditeurs de Tertullien, Gagny (Paris, 1545), et S. Ghelen (Bâle, 1550), ont connu aussi chacun un ms. différent ; les deux éditions sont donc, en une certaine mesure, des sources secondaires du texte. Pamelius (Anvers, 1579) a été le premier à reconnaître l'œuvre de Novatien dans cet écrit.

D'après le ms. de Saint-Pétersbourg et les éditions citées, MM. Landgraf et Weyman viennent de nous donner une excellente édition critique accompagnée de notes ; ces notes ont d'ailleurs pour but moins l'interprétation que la justification des leçons adoptées et le rapprochement des passages parallèles : [45] *Archiv für lat. Lexikographie*, XI (1898), pp. 221-249.

Comme le *De bono pudicitiae*, le *De cibis iudaicis* est une lettre

écrite « plebi in euangelio perstanti. L'auteur » remplit ainsi, malgré l'absence, « per absentiam meam », le devoir de son office : et officium debitum et cura suscepta et ipsa ministerii imposita persona ». Il répond aux exhortations pressantes des fidèles : « dum me ad rescribendum frequentioribus litteris prouocatis ». Le ton de cet exorde est donc celui d'un chef d'Église séparé momentanément de ses ouailles. Cette lettre est la troisième d'une série dirigée contre les Juifs : « duabus epistolis superioribus... probatum est prorsus ignorare illos quae sit uera *circumcisio* et quod uerum *sabbatum*... In hac epistola aliquid et de *cibis* ipsorum breuiter disseratur. »

Cette netteté d'exposition se retrouve dans toute la lettre, non que certaines phrases ne soient compliquées et obscures, mais la marche de l'auteur, le plan et l'ensemble de l'argumentation sont d'une parfaite clarté. Novatien, pour condamner et expliquer la distinction des animaux purs et impurs, fait appel à une série de considérations bien enchaînées. D'abord, tous les animaux sont des créatures de Dieu, et tous ont été proclamés bons par le Créateur. L'impureté qui est attachée à certains d'entre eux ne résulte pas de leur origine, *institutio* ; elle vient de la loi donnée dans le Lévitique. Mais cette loi doit être entendue dans un sens spirituel. Ce que Dieu a voulu faire comprendre aux Juifs charnels, c'est l'obligation d'éviter les vices symbolisés par ces animaux. Ici se place tout un développement où sont énumérés parallèlement ces vices et ces animaux : la vie tortueuse du chameau, l'impureté du porc, la mollesse efféminée du lièvre, les vols de la fouine, la mobilité du lézard (déduite surtout de son aspect, comme le prouve *uarietatem*), les taches du stellion, le brigandage sanguinaire des oiseaux de proie, les « impuras uel furuas uoluntates » du corbeau, la lubricité du moineau, l'horreur de la lumière chez la chouette et la chauve-souris, la tête orgueilleuse du cygne, le bavardage du pluvier. En revanche, les animaux purs symbolisent la vertu ; les ruminants sont l'image des hommes qui ont toujours à la bouche les préceptes divins, tels une nourriture ; les animaux qui ont le pied divisé nous montrent qu'il faut marcher d'un pas ferme dans la voie de l'innocence et de la justice ; les poissons hérissés d'écailles sont agréables à Dieu comme les mœurs âpres, hérissées, solides et rudes. Les éditeurs rapprochent de ce morceau des explications analogues données par Philon et par l'épître de Barnabé. Ils signalent aussi la mise en œuvre de proverbes populaires. On voudrait savoir si cette symbolique est demeurée indifférente à l'élaboration du *Physiologus*. Il serait curieux de voir les principaux manuels où le moyen âge va puiser la science, sortir de l'interprétation de l'Ancien Testament, les lapidaires se rattacher à l'explication de l'éphod du grand-prêtre, les bestiaires à la justification allégorique des interdictions du Lévitique.

Ces exclusions, dit Novatien, ont eu un autre but, celui de réprimer la concupiscence. Mais il n'insiste pas sur ce deuxième motif. Car il va terminer en invitant les chrétiens à la tempérance, à laquelle ils

ne sont pas moins obligés que les Juifs. Le Christ a mis fin aux figures du Lévitique comme à la loi ancienne. Il a appelé ses fidèles à une vie plus relevée, dans laquelle la préoccupation des choses matérielles n'a pas de place. Sa religion ne s'abaisse pas à ces détails. « Deus uentre non colitur, nec cibis quos Dominus dicit perire et in secessu naturali lege purgari. Nam qui per escas Dominum colit, prope est ut deum habeat uentrem suum. Cibus, inquam, uerus et sanctus et mundus est fides recta, immaculata conscientia et innocens anima. Quisquis sic pascitur, Christo conuescitur; talis epulator conuiua est Dei; istae sunt epulae quae angelos pascunt; istae sunt mensae quae martyres faciunt ». Ce passage, d'une belle envolée spiritualiste, est assez intéressant pour l'histoire des abstinences chrétiennes. Et Novatien insiste : « Nec enim carneus Deus est ut carne placetur; nec in has uoluptates attonitus, ut nostris gaudeat cibis ». Et il groupe avec soin les textes scripturaires favorables à sa thèse. Mais par là, il ne veut pas autoriser l'intempérance. Toute la fin de la lettre est dirigée contre les plaisirs de la bonne chère, contre ces riches, heureux de pouvoir satisfaire tous leurs désirs, si ce n'est que la nature a mis des bornes à leur capacité de plaisirs; contre la cupidité, qui, en réparant les brèches faites par la gourmandise, complète avec elle une chaîne continue et fermée de vices, « orbe criminum recurso »; contre les ivrognes, qui, par un raffinement, boivent à jeun, versant le vin au sortir du sommeil dans des veines encore vides. Enfin, ce dont il faut s'abstenir, ce sont les viandes consacrées aux idoles, viandes pures parce qu'elles sont l'œuvre de Dieu, mais qui deviennent le bien des idoles par leur consécration. Un résumé précis de ces idées termine la lettre : « Quorum ciborum ratione perspecta et consilio legis considerato et euangelicae gratiae benificio cognito et temperantiae rigore seruato et simulacris immolatorum inquinamento repulso... » Comme on le voit, des différentes parties de la lettre, rien n'est oublié.

Cette analyse et ces courtes citations peuvent donner une idée de la manière de Novatien. Il faut ajouter que l'auteur se révèle non seulement écrivain adroit, mais esprit cultivé, nourri dans les traditions des écoles, imprégné des œuvres littéraires des païens. On trouve chez lui des souvenirs de Virgile. Sénèque surtout paraît lui être familier. Tout le développement contre l'intempérance a une couleur stoïcienne, et tel tableau est emprunté directement à Sénèque. Le style lui-même, coupé, aiguisé de traits, antithétique et scintillant, révèle assez bien dans ces pages le modèle dont s'est inspiré l'auteur chrétien.

Dans un autre article de l'*Archiv f. lat. Lexikographie*, XI (1898), 87, Landgraf [**45** *bis*] a étudié un autre traité de l'Appendice de saint Cyprien, *Aduersus Iudaeos* (Hartel, III, 133). Il conclut qu'il est sorti de l'entourage de Novatien, s'il n'est pas de Novatien même.

10. Anciennes traductions de la Bible. — Les publications de fragments et les études de détail se multiplient, en ce domaine, de

manière à en rendre malaisée la connaissance complète. Aussi faut-il signaler avec reconnaissance l'étude bibliographique, *Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen*, publiée par [46] Peter Corssen, dans le *Jahresbericht für Altertumswissenschaft* (begründet von Conrad Bursian, herausgegeben von L. Gurlitt et W. Kroll), CI, XXVII ter Jahrgang 1899, Zweite Abteilung, *Lateinische Klessiker* (Leipzig, Reisland, 1900; pp. 1-83). Dans ce recueil, un travail aussi étendu sur cette matière est un signe des temps. Le *Jahresbericht* est en effet destiné à présenter, sous forme de rapports paraissant à des dates irrégulières, l'état des recherches des philologues sur l'antiquité classique. Il comprend une section d'antiquités (mythologie, histoire grecque, histoire romaine, histoire de la littérature, archéologie, etc., etc.), et une section consacrée aux classiques, classiques grecs, classiques latins. C'est dans cette dernière subdivision qu'a paru le rapport de M. C., à côté de rapports sur Catulle, les œuvres philosophiques de Cicéron, Salluste, Phèdre. L'apparition, dans un tel milieu, d'une étude sur les traductions latines de la Bible, peut donc être à bon droit considérée comme une preuve de la pénétration croissante de la théologie par la philologie. M. C. l'a bien compris. Dans un court avant-propos, il proclame « la nécessité pour le théologien, s'il veut aboutir à quelque résultat, de procéder dans cette étude, comme en tant d'autres cas (*wie in so vielen anderen Fallen*), en philologue ». L'histoire du christianisme est une partie de l'histoire de l'antiquité. La science de l'antiquité n'est complète qu'à la condition d'y faire rentrer les monuments du christianisme. Et M. C. rappelle, non sans à propos, que deux des promoteurs des études sur la Bible latine, étaient d'illustres philologues, Bentley et Lachmann. Une pareille justification est d'ailleurs superflue auprès des philologues allemands ; dans leurs travaux, ils font une part de plus en plus grande à l'étude des textes ecclésiastiques et à l'archéologie chrétienne. Mais le fait doit être souligné en France, où l'Université, sauf de rares exceptions, se maintient dans le cadre classique, et où tels de ses représentants notoires témoignent trop souvent d'une profonde inintelligence de l'histoire religieuse.

Le rapport de M. C. est divisé en quatre parties : 1. La première époque de la Bible latine ; 2. Les mss. et fragments de mss. du texte antéhiéronymien ; 3. La Vulgate ; 4. La langue de la Bible latine. Nous n'avons à nous occuper, pour l'instant, que des deux premières. M. C. ne s'est pas borné à indiquer les travaux les plus récents. Il a voulu donner un exposé complet de l'état des questions et des ouvrages utiles, anciens et récents. C'est ce que j'avais tenté de faire très brièvement (*Revue*, I [1896], 196), et je suis heureux de voir que mon résumé n'avait guère que le défaut d'être trop court. L'étude approfondie d'un connaisseur comme M. C. en laisse subsister les conclusions. Je n'ai guère qu'à réparer quelques omissions, à recueillir les renseignements nouveaux et à signaler les travaux postérieurs à 1896.

En tête de ces derniers, il faut placer l'article de M. Nestle [43], *Lat. Bibelübersetzungen*, dans la *Realencyclopädie für pr. Theol.*, 3e éd., III, 1897, pp. 24 sqq., reproduit avec quelques additions et corrections dans *Urtext u. Uebersetzungen der Bibel* (cf. *Revue*, III, 381). On y trouvera, sous une forme un peu moins hérissée, un exposé méthodique analogue à celui de M. C.

Parmi les travaux anciens qui ont marqué une date, M. C. mentionne [48] Bianchini, *Vindiciae canonicarum Scripturarum*, Romae, 1740, qui a posé le principe de la pluralité des anciennes traductions à l'encontre de Sabatier, partisan de l'unité, et [49] Wiseman, *Two letters on I John*, 7 (1832; réimprimé dans *Essays on various subjects*, London, 1853, vol. I) qui a été le promoteur de tout un mouvement en faveur de l'unité des traductions et a le premier indiqué l'Afrique comme le pays de cette version. Le nom de cette traduction a été tiré d'un passage célèbre de saint Augustin, *De doctrina christiana*, II, 15, 22 : *In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur; nam est uerborum tenacior cum perspicuitate sententiae.* Ce nom d'*Itala* ne peut désigner que l'Italie, spécialement le nord de l'Italie, la région du Pô sur laquelle Milan exerce une influence politique et ecclésiastique bien définie. Comment dès lors l'*Itala* serait-elle originaire de l'Afrique ? M. Burkitt [50], *The old Latin and the Itala* (Cambridge, 1896; viii-96 pp. in-8) a voulu écarter cette difficulté. L'*Itala* dont parle saint Augustin ne serait autre que la traduction de saint Jérôme. Il est question ici de l'Ancien Testament dont la traduction n'était pas encore achevée au temps du livre II du *De Doctrina christiana*; mais saint Augustin en connaissait déjà des parties, puisqu'il la cite, sans nommer l'auteur, à propos de deux passages d'Isaïe, II, § 17 (Is. lviii, 7; vii, 9), et qu'il loue son exactitude littérale. M. C. adopte l'interprétation de M. B. Il faut entendre dès lors le nom d'*Itala* dans un sens assez large, celui dans lequel le grammairien africain, Nonius Marcellus, prenait le mot au commencement du ive s. « Ita ut nunc Itali dicunt » (cf. Rönsch, *Collectanea philologa*, 266), par opposition à l'Afrique et aux Africains. Cp. *Retractat.*, I, 21, 3 : « Sic habuisse codices plurimos, uerum tamen Afros, postea didicimus »; *Contra Iul. pelag.*, 6, 7 : « Oleam non Africanam, non Italam, sed Hebraeam ». Ces explications permettent d'écarter définitivement la malencontreuse conjecture de Bentley : *illa ceteris praeferatur quae* (voir d'ailleurs le jugement de M. Mommsen, *Röm. Geschichte*, V, p. 657, n. 1). Cependant toute obscurité n'est pas dissipée, comme l'a montré très bien M. G. Mercati, dans un article de la *Rivista bibliografica italiana* (10 nov. 1896, pp. 257 sqq.). Il semble que saint Augustin n'avait pas encore la Vulgate de l'Ancien Testament en 402 (*Ep.* 82), ni vers 405 (*Ep.* 70), ni en 416 (*Hieron. ad Aug.*, *Ep.* 172, 2). Ce serait un grand hasard qu'il ait connu l'Isaïe dès 397, date du livre II du *De Doctrina*. Nous avons trop peu de restes des anciennes versions pour affirmer que les textes cités par saint Augustin et qui se retrouvent dans notre Vulgate n'en pro-

viennent pas. A propos de l'un d'eux, il mentionne plusieurs traducteurs : « horum interpretum, qui uerbis tenacius inhaeserunt ». Le nom d'*Itala* ne peut convenir, de plus, qu'à une version bien répandue, caractéristique de l'usage italique. Etait-ce le cas en 397 pour la traduction encore inachevée de saint Jérôme ? Enfin on ne peut oublier que saint Augustin a appris à lire les Écritures à l'école de saint Ambroise (*Conf.*, VI, 4, 6 sqq. ; VII, 20. 26) ; auparavant, en Afrique, il les avait jugées indignes de son humanisme (III, 5, 9). C'est donc dans un texte italien, au sens le plus étroit du mot, qu'il a puisé ses premières connaissances de la Bible. M. Corssen lui-même, après Rönsch, cite les expressions du Cisalpin Ennodius, qui oppose à l'*Italica simplicitas*, le *stilus Latiaris*, le *fucus Romuleae calliditatis* (*Ep.* 9, 27 ; 1, 15). N'est-il pas inquiétant d'apprendre que les mss. des évangiles de Vérone, de Verceil, de Brescia, de Breslau (provenant de Vérone), ont été exécutés probablement dans la Haute-Italie, et donnent un texte imprégné de particularités locales, que ce texte est apparenté à la fois aux fragments de Freisingen, par suite à un texte connu d'Augustin, et à la traduction latine de la Didascalie, qui est d'origine cisalpine (Corssen, p. 18) ? Tout n'est donc pas encore dit sur l'*Itala* de saint Augustin.

Saint Augustin ne paraît pas avoir toujours eu les mêmes idées sur la variété des traductions. En 405, il y voyait un grave inconvénient ; il écrivait à saint Jérôme : « Ideo autem desidero interpretationem tuam de LXX ut et tanta latinorum interpretum qui qualecumque hoc ausi sint quantum possumus imperitia careamus » (*Ep.* 70). Mais c'est là bien plutôt une politesse, qui n'a de fondement sérieux que dans l'incorrection des mss. et la négligence des copistes, éternelle plainte des écrivains anciens (*De Doctr.*, II, 18, 21 ; *Ep.* 261, 5). Dans le *De Doctrina christiana*, sept ans plus tôt, il considérait ces versions multiples comme des commentaires utiles : « Quae quidem res plus adiuuit intellegentiam quam impediuit, si modo legentes non sint neglegentes ; nam nonnullas obscuriores sententias plurium codicum saepe manifestabit inspectio... Vt superius dixi, horum quoque interpretum qui uerbis tenacius inhaeserunt conlatio non est inutilis ad explanandum saepe sententiam » (II, 17 et 22). Et sa pratique répond plutôt à cette dernière opinion. Ziegler, *Die lat. Bibelübersetzungen*, 65-76, a montré que son texte des lettres de saint Paul était apparenté à celui des fragments de Freisingen (Munich 6436) ; mais ce n'est pas seulement dans un but de recherche ou d'apologétique que saint Augustin allègue différentes traductions. Dans le *De consensu Euangelistarum* et les *Tract. in Ioh. Euang.*, il cite les évangiles d'après la Vulgate, les autres livres d'après l'ancienne version ; dans les conférences avec le manichéen Félix, il cite les évangiles et les épîtres pauliniennes d'après un texte très moderne, les actes d'après un texte conforme à celui de saint Cyprien. Pour le même ouvrage, il emploie tantôt une traduction, tantôt une autre. Ainsi l'on retrouve l'ancienne version des Actes dans

l'*Ep.* 197, et une plus moderne dans l'Ep. 82. Il emprunte même des citations à d'autres écrivains : à Tyconius, par exemple, celles du *De Doct. chr.*, III, 30-37. Il prend de toutes mains, suivant l'occasion. Il n'a pas de Bible unique.

Il en est autrement de ses devanciers africains. Les citations du Nouveau Testament dans Tertullien ont été recueillies par [51] Rönsch, *Das Neue Testament Tertullians*, Leipzig, 1871 ; mais nous n'avons pas encore d'étude sur la manière dont il emploie l'Écriture, ni une discussion sérieuse sur l'existence de sa Bible latine. On n'est pas encore fixé sur ce dernier point, et Zahn, *Gesch. des neutestam. Kanons*, I (1888), 51, a soutenu que Tertullien traduisait ses citations directement du grec. Il ne faut pas oublier que cet écrivain a composé des ouvrages dans les deux langues. Le texte sur lequel Rönsch s'était appuyé pour admettre l'hypothèse d'une version latine employée par Tertullien, *Adu. Marc.*, V, 4, a été expliqué par M. Corssen ; le mot *ostensiones* ne vise pas une traduction, mais un témoignage, une preuve, comme saint Paul l'a expliqué lui-même : « Haec sunt enim duo testamenta, siue duae ostensiones, sicut inuenimus interpretatum ». Cependant M. C. ne partage pas l'avis de Zahn. Dans le même ouvrage, Tertullien (V, 3) glose sans hésiter le texte *filii fidei* (Paul, *Gal.*, III, 26) ; comme tous les mss. grecs ont υἱοὶ θεοῦ, il n'est pas douteux que nous n'ayons là une faute commise par un copiste latin. Tertullien avait donc sous les yeux une version latine.

Saint Cyprien présente un terrain beaucoup plus solide. Il se sert d'une seule version, version que l'on retrouve dans ses *Testimonia*. Il y avait alors à Carthage une Bible officielle, bien qu'il ne puisse être question d'authenticité au sens du concile de Trente. Dans l'étude et l'appréciation des *Testimonia*, on doit tenir compte d'une erreur de Hartel, qui a établi le texte de cet ouvrage sur des mss. interpolés ; Cf. Sanday, *Old Latin biblical Texts*, II, p. lxiv. Il faut chercher le texte véritable dans l'apparat. Les *Testimonia* ont servi de florilège à Commodien, Lactance, Firmicus Maternus, Zénon de Vérone, l'auteur de l'*Altercatio Simonis et Theophili*, Lucifer de Cagliari.

A côté de Tertullien et de Cyprien, les plus anciens témoins de la Bible latine sont les auteurs des actes des martyrs scilitains et de la passion des saintes Perpétue et Félicité. On sait que ces pièces ont été écrites originairement en latin ; or elles contiennent des citations de l'Écriture et même une preuve plus directe de l'existence de la Bible latine. Dans la première, le proconsul dit : « Quae sunt res in capsa uestra ? » Réponse : « Libri (*uenerandi libri legis diuinae*, deux mss.) et epistulae Pauli uiri iusti ». Dans la seconde, l'auteur recommande son travail à la lecture des fidèles, au même titre que les Écritures : « Si uetera fidei exempla et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia propterea in litteris sunt digesta ut lectione eorum quasi repraesentatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur, cur non et noua documenta aeque utrique causae conuenientia et dige-

rantur? » Ainsi la Bible était l'objet de la lecture privée des fidèles; elle leur était assez familière pour imprégner leur langage; la police impériale saisissait les rouleaux sacrés en arrêtant les personnes. Est-il croyable que ces chrétiens, qui parlaient latin, lisaient la Bible en grec (Corssen, pp. 9-10)? Le martyre des Scillitains est de 180; celui de sainte Perpétue, des années suivantes.

Si l'on quitte l'Afrique, on trouvera une attestation encore plus ancienne de la Bible latine dans la lettre des chrétiens de Lyon (177). Le mot νηδύος (ἐκ τῆς νηδύος) dans une allusion à Jean, 7, 37-38 et *Apoc.* 21, 6 est étranger à la langue biblique (κοιλίας). M. C. considère l'emploi de ce mot comme impossible dans la bouche d'un chrétien familiarisé avec l'original; ce serait l'indice d'une traduction du latin *de uentre*. Dans le même pays a dû être écrite la traduction latine des œuvres d'Irénée. Elle est aussi fort ancienne, si l'on admet, avec Massuet, que Tertullien la connaissait et s'en est servi dans son ouvrage contre les Valentiniens. M. Sanday a annoncé un *Novum Testamentum interpretis Irenaei*. Il faudra d'abord résoudre une question. Ce traducteur emprunte-t-il les citations bibliques à une Bible latine, ou les traduit-il lui-même du grec comme le reste ? Le traducteur de la lettre de Barnabé, antérieur à saint Cyprien et peut-être contemporain de Tertullien, est partiellement d'accord avec saint Cyprien pour la teneur des citations bibliques. Du reste aucun travail sérieux n'a encore été fait sur cette traduction. Au contraire on a beaucoup écrit sur la version latine de l'épître clémentine découverte par dom Morin. Mais M. Harnack et dom Morin la datent des années qui suivirent 150, tandis que M. Wölfflin la rejette après 225.

A Rome, au temps de saint Cyprien, une version différente de la version africaine était en usage; elle est employée par le presbyterium romain (par ex. Cypr. *Ep.* 31), par Novatien, par l'auteur des anciens prologues des évangiles. Faut-il rapporter à ce groupe l'auteur du *De aleatoribus?* Oui, et c'en serait un des plus anciens représentants, si l'on adoptait l'hypothèse de M. Harnack qui attribue cette exhortation au pape Victor. En général, on la considère cependant comme postérieure à saint Cyprien. Quoi qu'il en soit, les citations bibliques ont la plus grande analogie avec celles de Cyprien lui-même.

Tels sont les témoins de la vieille Bible latine. D'après M. Harnack (*Theol. Literaturzeitung*, 1894, col. 162), il y a eu deux périodes de traduction dans l'Eglise latine ; l'une va de 150 à 250 environ, l'autre comprend le dernier tiers du IVe s. et le commencement du Ve. En tout cas, il est difficile d'admettre une nouvelle traduction de la Bible après 250 et avant celle de saint Jérôme. Une telle entreprise aurait laissé des traces dans l'histoire. Une préoccupation nouvelle apparaît dans les milieux éclairés, le besoin d'unifier les textes, après une longue période pendant laquelle des croisements à l'infini les ont diversifiés et spécialisés à chaque contrée.

Il est inutile de donner ici la liste des mss. de l'ancienne version,

telle que la dresse avec beaucoup de soin M. Corssen; sur la classification de ces mss., voir *Revue*, I (1896), 197. Je n'ai qu'à indiquer quelques publications récentes : celles des fragments des Actes d'après le palimpseste de Bobbio, *s* (Vienne 16), par M. H. J. White [52], *Old-Latin biblical texts* IV (xxii-53 pp. in-4; Oxford, 1897; cf. *Rev. critique*, 1898, I, 16); une étude archéologique sur les fragments des Rois de Quedlimbourg, [53] V. Schultze, *Die Quedlinburger Itala-Miniaturen* (Munich, 1898), avec une réimpression du texte; [54] Herkenne, *De ueteris latinae Ecclesiasticae capitibus* i-xliii (Lipsiae, 1897; cf. *Revue*, IV [1899], 472, où il faut lire *Herkenne*, non *Kerkenne*).

11. Les trois premiers siècles. — L'histoire externe du christianisme a été l'objet de plusieurs travaux importants. En voici d'abord un qui ne la concerne qu'indirectement. Cependant il éclaire vivement l'état d'esprit des païens et les principes de leur opposition à la religion nouvelle. Dans les *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses, publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières, évêque de Montpellier, 1874-1899*, tome I (Paris, 1899; v-575 pp. in-8), [55] G. Boissier, *Le Jugement de Tacite sur les Juifs*, explique très bien comment Tacite a réuni ce qu'il nous dit sur leur compte. Comme les écrivains juifs lui étaient suspects, « il ne trouvait ailleurs aucun témoignage qui leur fût favorable ». Il épousait du reste les idées de son milieu. Enfin il leur était hostile à la fois par esprit romain et patriotique, et par attachement à l'union des peuples réalisée dans l'Empire du iie siècle. Les mêmes raisons devaient rendre les lettrés et Tacite contraires aux chrétiens.

La controverse sur le principe juridique des persécutions reste encore ouverte. Les principales études récentes sur la question sont celles de [56] Max Conrat (Cohn), *Die Christenverfolgungen im röm. Reiche von Standpunckte des Juristen* (Leipzig, 1897, 79 pp. in-8) et de [57] J. E. Weis, *Christenverfolgungen, Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche* (München, 1899; xii-179 pp. in-18). Il est évident qu'il faut distinguer les accès de fureur populaire des procès juridiquement suivis. Pour M. Conrat, jamais le nom de chrétien n'a été poursuivi. Les procès ont toujours été motivés par quelque accusation à côté. Ainsi, la persécution de Néron était déterminée par l'incendie de Rome; les crimes ou délits d'inceste et de meurtre rituel (surtout au iie s.), d'apostasie de la religion nationale (schisme d'avec la cité) et de prosélytisme auprès de citoyens romains, de lèse-majesté vis-à-vis de l'empereur et vis-à-vis des dieux de l'Etat, ont été la base de la plupart des actions. Ce sont toutes des actions criminelles, sauf les affaires, peu nombreuses, de prosélytisme, qui étaient du ressort de la police. [58] Ad. Harnack, dans l'article *Christenverfolgungen* de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie* (III, 1897, pp. 823 sqq.) a rappelé les textes très clairs qui prouvent, à l'encontre de cette thèse, que le nom était bien le principe

de la poursuite (*Martyr. Polyc.*, 12; Eus., *H. E.*, V, 1, 44; Tert., *Apol.* 2 et 44, etc.). D'un autre côté, d'après M. H., jusqu'au temps de Dèce, il n'y a pas de loi spéciale visant les chrétiens comme tels. Les magistrats ne les poursuivent pas d'office, mais seulement sur une dénonciation dont la faculté a été graduellement restreinte. Le chrétien accusé est jugé d'après les principes des lois de majesté et de sacrilège. Les chrétiens formaient donc une association non autorisée, suspecte par conséquent, et toujours exposée à des interventions du pouvoir. Ces interventions ont été en somme assez rares, ce qui prouve que les magistrats n'avaient pas de grandes craintes sur les dangers causés par l'association. M. Weis a exposé un système très voisin de celui de M. Harnack. Pour lui, la qualité constatée de chrétien impliquait aux yeux des autorités romaines une série de fautes rendant inutile une enquête criminelle et justifiant l'application du droit de coercition et des mesures de haute police. Les persécutions n'ont pas eu un caractère local, et c'est sur ce point surtout que M. W. se sépare de M. Harnack, mais ont été étendues probablement à tout l'Empire, en tout cas à plusieurs provinces, d'après un système de police arrêté par le gouvernement central. M. Weis a étudié en détail les différentes phases de ce système et marqué les changements introduits dans la pratique et par certains édits. On voit ainsi les attitudes successives du gouvernement impérial : d'abord le christianisme confondu avec le judaïsme, puis distingué lors de la persécution de Néron; la politique des Flaviens, la *coercitio* de Trajan, le rescrit d'Hadrien, les persécutions de Marc Aurèle et de Commode, la politique de Septime Sévère et de Maximin, les motifs des édits généraux à partir de Dèce. Deux chapitres sont aussi consacrés à l'accusation de meurtre rituel et aux témoignages des apologistes (sur Tertullien, cf. *Rev. crit.*, 1894, I, 170). Le travail de M. Weis n'apporte rien d'essentiellement nouveau, mais il coordonne clairement l'ensemble des données.

Nous possédons aujourd'hui une pièce qui nous permet de nous faire une idée précise de la procédure employée dans les tribunaux. Elle a été l'objet d'un travail très soigné de E. Theodor Klette [59] *Der Process u. die Acta S. Apollonii* (Leipzig, 1897, in-8). Eusèbe rapporte l'histoire d'Apollonius, personnage riche et cultivé (saint Jérôme et Rufin le qualifient de sénateur), qui fut dénoncé comme chrétien au préfet du prétoire Perennis. Celui-ci condamna l'accusateur au *crurifragium* et tenta vainement de sauver Apollonius, d'abord par une discussion philosophique, puis par une intervention du Sénat. Perennis fut obligé de porter une sentence capitale. Ce récit présentait un certain nombre d'obscurités et l'on avait fait de vains efforts pour identifier l'apologie du christianisme présentée par Apollonius devant son juge, quand, en 1893, M. Conybeare retrouva une version arménienne des actes du martyr et, en 1894, les Bollandistes identifièrent avec les mêmes actes une pièce donnée par un ms. grec de Paris pour les actes du compagnon de saint Paul, Apollo. M. Klette a réuni les deux textes, ou plutôt le texte grec

et une traduction allemande du texte arménien et du texte grec. Cette publication est accompagnée d'un commentaire explicatif. L'introduction, qui forme près des deux tiers de la brochure, traite des rapports des sources (Eusèbe, Rufin, Jérôme, les actes) et de la marche du procès. Sur le premier point, M. K. juge autrement que les Bollandistes. Ils attribuaient plus de valeur à la version arménienne qu'à la rédaction grecque. Au contraire, les actes grecs sont pour M. K. le texte officiel lui-même augmenté par les chrétiens de quelques éclaircissements et de quelques réflexions édifiantes. Le procès a dû se dérouler à Rome en langue grecque ; la seule partie qui a subi une traduction est le sénatus-consulte ; le jugement rendu en latin manque à notre récit. La marche du procès donnait lieu à des difficultés. M. K. paraît les avoir résolues. Voici brièvement ses conclusions principales. L'affaire est venue devant le tribunal impérial qui avait reçu l'accusation. Le dénonciateur était un esclave d'Apollonius ; il fut, en conséquence, condamné au *crurifragium* en vertu de la loi qui interdisait à l'esclave de déposer contre son maître. Cette mesure ne clôturait pas nécessairement la procédure. Perennis, l'ayant continuée, recourut au Sénat, après un premier interrogatoire, pendant une interruption de trois jours. Le Sénat n'intervint pas comme tribunal, mais comme pouvoir législatif. Il rendit le décret auquel fait allusion Tertullien dans l'Apologétique (c. 4) : « Christianos non licet esse. » A la reprise des débats, Apollonius refusa d'abjurer et prononça un long discours apologétique. C'est l'œuvre d'un homme instruit et qui rappelle surtout l'apologie d'Aristide. L'exécution eut lieu aussitôt après le prononcé de la condamnation. La date se trouve déterminée par le rôle de Perennis ; elle se place entre 180 et 185. On voit que cette pièce est très importante. Cependant est-il bien sûr que les acteurs du drame aient prononcé tous les discours qu'on leur prête ? Voir la discussion, d'ailleurs insuffisante, de Weis, p. 177.

Les *Études d'histoire et d'archéologie* de M. Paul Allard [**60**] (Paris, Lecoffre, 1899 ; VIII-436 pp. in-12 ; prix : 3 fr. 50), paraissent n'avoir pas de lien commun. Cependant, même quand l'auteur traite du mouvement féministe, il reste l'archéologue chrétien, universellement apprécié. Rien n'est plus délicat, ni plus juste aussi, que sa peinture des femmes chrétiennes des premiers siècles (p. 403). Mais on peut trouver que la préoccupation de marquer l'antithèse avec les païennes l'a entraîné à une certaine injustice. Arria et bien d'autres auraient dû être mentionnées. Si l'on doit être réservé quand il s'agit d'épitaphes, cependant telle épigramme funéraire contient des détails trop particuliers pour que nous n'en croyions pas l'éloge versifié par ordre du mari. Contrairement à ce que dit M. A., le moment où les liens de la famille furent le plus relâchés n'est pas le commencement de l'Empire, mais la fin de la République. Cicéron trouve tout naturels des divorces multiples et des échanges dont Juvénal, plus tard, fera une matière à déclamer. A propos de la participation des femmes aux affaires publiques,

M. A. s'est laissé tromper par les inscriptions (p. 391). Les villes décernaient des honneurs à certaines matrones, parce qu'elles étaient riches et qu'on avait besoin de leurs libéralités. Il n'y a là rien de commun avec les revendications de nos contemporaines.

L'historien de l'esclavage dans l'antiquité se retrouve dans « Un épisode de l'histoire de l'esclavage aux États-Unis », mais surtout dans « La philosophie antique et l'esclavage ». Cet article a été particulièrement soigné et forme le morceau le plus étendu du volume. Ici encore, tout en rendant hommage à la science de l'auteur, je crains qu'il n'ait involontairement cédé à la tentation d'écrire un plaidoyer. Les préoccupations apologétiques troublent son esprit, et la pensée n'est pas nette sur des points importants. Il y a dans l'histoire de l'esclavage deux ordres de faits entièrement distincts : le mouvement des idées qui a préparé les esprits à une conception nouvelle des rapports du maître et du serviteur, et l'évolution économique qui a permis ou rendu inévitable l'affranchissement. L'influence de l'Église est indéniable s'il s'agit de la création d'une atmosphère respirable pour l'esclave, très contestable et peut-être nulle si l'on parle de l'affranchissement lui-même. Partout l'Église, en tant qu'Église, a laissé les choses en l'état. A lire M. A., on croirait parfois le contraire. Une autre incertitude vient de ce que M. A. est partagé entre ses scrupules d'historien, qui l'empêchent de taire tant de belles paroles de la sagesse antique, et ses vues d'apologiste, qui lui font retirer d'une main ce qu'il paraît accorder de l'autre. On ne sait plus que penser. Il est certain que M. A. va trop loin dans ses critiques. Ainsi (p. 26), le mot de Chrysippe définissant l'esclave *perpetuus mercennarius* annonçait, comme l'a bien vu Ernest Havet, un progrès considérable. La qualité juridique du *mercennarius* était fort différente de celle du *seruus*, et l'épithète de *perpetuus* l'assimile seulement aux colons de l'Empire romain et du haut moyen âge. P. 89 : « Le peuple lui-même, donnant une haute leçon aux philosophes, exclut de ses *columbaria* les cendres des (esclaves) suicidés » ; aurait-il pu agir autrement dans l'état de la législation régissant les *collegia* et le suicide des esclaves? Pp. 44-45, la politique d'Auguste à l'égard des esclaves, est jugée fort sévèrement. Cependant, si choquante qu'elle puisse nous paraître, elle s'explique quand on la replace dans l'ensemble dont elle fait partie. Elle se rattache en effet aux mesures de toute sorte prises par Auguste pour restaurer l'État romain. Or, comme l'a montré du reste M. A. (pp. 21 sqq.), un État antique ne pouvait subsister sans une réglementation sévère du statut des étrangers à la cité, étrangers libres, esclaves, affranchis. On peut réprouver les fondements de la cité antique, mais ce n'était pas la faute d'Auguste si son œuvre de reconstruction nationale ne pouvait pas reposer sur d'autres bases. Dans la liste des témoins antiques cités par M. A., je relève sans insister des œuvres suspectes ou apocryphes données par M. A. comme authentiques : la République des Athéniens (Xénophon, p. 14), les Déclamations (Quintilien, p. 62) : ces erreurs d'attribution ne sont pas de nature à altérer sensiblement le résultat général.

Parmi les autres articles, ceux que M. A. a consacrés à la *Fin du paganisme* de M. Boissier et aux *Origines de la civilisation moderne* de M. Kurth, auraient pu être laissés dans les recueils où ils ont paru. En revanche, les articles sur l'Enseignement secondaire dans l'ancienne Rome, sur les Archives et la bibliothèque pontificale aux premiers siècles, sur J.-B. de Rossi, sur Ch. de Linas et l'art byzantin, pour être des « actualités » ou des analyses d'ouvrages, n'en sont pas moins utiles à relire. M. A. excelle à présenter en un raccourci de quelques pages les traits précis d'un tableau historique, qu'il s'agisse du « plan d'études » des jeunes Romains, des origines de la bibliothèque et des archives pontificales, de l'histoire des catacombes (p. 145), ou du caractère et des phases de l'art byzantin (pp. 228-9, 229-236). Je note au passage des remarques personnelles sur l'école de scepticisme religieux que devait être l'école du rhéteur (p. 101) ; une esquisse de catalogue de la bibliothèque des papes au VIIe s., qui prouve que la destruction des livres hérétiques n'a pas été poursuivie, au moins à Rome, avec l'application systématique que l'on a dit (pp. 131-3) ; quelques lignes où est indiquée l'histoire de la topologie biblique, depuis les représentations figurées des basiliques italiennes au IVe et au Ve siècle jusqu'aux peintures de Flandrin à Saint-Germain-des-Prés (p. 134); le résumé des enseignements dogmatiques condensés dans les peintures des catacombes (pp. 148-150).

Mais où se montrent le mieux la maîtrise du savant et le talent évocateur de l'écrivain, c'est peut-être dans « la Maison des martyrs », description de la maison des saints Jean et Paul d'après les fouilles du P. Germano. Sans le secours d'un plan ou de dessins, M. A. a su la mettre sous nos yeux, nous en faire visiter toutes les parties, rendre à cette précieuse relique du IVe siècle les aspects successifs qu'elle a pris, depuis les jours de prospérité où les nobles officiers y vivaient avec leurs esclaves, jusqu'au moment où fut murée la *confessio*, réduit obscur de leur martyr. P. 192, un petit problème est soulevé par des peintures païennes exécutées entre le martyre et la consécration du lieu sous Jovien. L'explication n'est-elle pas dans une confiscation momentanée de la maison au profit du fisc impérial ? Y eut-il un commencement de transformation, arrêtée au bout de quelques mois par la mort de Julien ? L'ordre de Jovien semble aussi indiquer que la propriété est à la disposition de l'empereur.

Les soixante pages consacrées à ce monument de la dernière persécution sont ce que j'ai le plus goûté dans ce volume. Le style de M. Paul Allard est partout pur et clair, plus nerveux dans les passages que je viens de mettre à part, toujours sobre et simple. L'émotion est atteinte par les moyens les plus discrets, comme par cette phrase qui termine la description technique d'une catacombe : « Le plan de la catacombe raconte tout à coup une persécution » (p. 146). Je tiens donc à dire que, si quelquefois j'ai fait des réserves, tout le livre m'a charmé et gagné. Une critique bibliographique pour terminer :

il eût fallu joindre au titre de ces articles la référence de leur première publication et surtout la date ; le lecteur a besoin de savoir quand ils ont été écrits.

Dans le même ordre d'études que celles de M. Allard, on doit une mention à l'ouvrage de vulgarisation [61] : *Authority and Archaeology sacred and profane*, essays on the relation of monuments to Biblical and Classical literature, by S. R. Driver, E.-A. Gardner, F. Griffith, F. Haverfield, A.-C. Headlam, D.-G. Hogarth, with an introductory chapter on the nature of archaeology by the editor ; edited by David G. Hogarth (London, Murray, 1899 ; xiv-440 pp. in-8). Ce long titre indique assez nettement le but de ce livre qui est un exposé sans appareil scientifique. Chaque chapitre a été confié à un spécialiste, l'archéologie biblique à M. Driver, l'Égypte et l'Assyrie à M. Griffith, la Grèce préhistorique à M. Hogarth, la Grèce historique à M. Gardner, le monde romain à M. Haverfield. La seule partie qui nous intéresse ici et qui est la troisième du volume, est l'œuvre de M. Headlam. Elle comprend trois essais : l'ancienne Église, les ruines de Phrygie, les catacombes de Rome. Le deuxième surtout rendra service parce qu'il donne un tableau général et complet de fouilles connues surtout par de gros livres ou par une poussière d'articles spéciaux. De nombreux textes sont cités, en traduction anglaise, comme tous les textes mentionnés dans ce volume.

Parmi les sources de la littérature chrétienne, à côté des Chaînes, il faut placer les Florilèges. Sous le nom de Jean Damascène, on a diverses recensions d'un ouvrage en trois livres, ἱερά, dont M. Holl a recherché et classé les mss. [62] : *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus* (Leipzig, 1896 ; xiv-392 pp.). Ce travail critique est exécuté avec une grande exactitude et l'on peut accepter les conclusions de l'auteur. Il y a des *Sacra Parallela* deux recensions fondamentales, représentées respectivement par l'édition de Le Quien et par le ms. de La Rochefoucauld (aujourd'hui Berlin Phil. 1450). Ces deux recensions ont été ensuite diversement combinées et altérées. L'auteur premier est bien Jean Damascène. Sa source principale paraît être Maxime. Malheureusement, il est difficile, d'après nos mss., de reconstruire l'ouvrage primitif, surtout en ce qui concerne le troisième livre. En dépit de l'incertitude de quelques conclusions, on doit remercier M. Holl d'avoir débrouillé l'écheveau compliqué de la tradition de cet ouvrage, un des plus importants recueils de citations d'anciens Pères.

Comme complément à ce travail [63], M. Holl a publié des *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela* (Leipzig, 1899 ; xxxix-241 pp. in-8). C'est l'édition, conforme aux principes exposés plus haut, de 503 fragments appartenant aux auteurs suivants : Clément de Rome (important), Ignace, Justin (important), Théophile d'Antioche, Irénée, Clément d'Alexandrie (important), Hippolyte, Cyprien, Denys d'Alexandrie (important), Grégoire le Thaumaturge, Athénodore, Méthode, Pierre d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Eusèbe d'Alexandrie, la Didaskalie de Pierre.

La leçon d'ouverture de M. A. Berendts [64], *Das Verhältniss der römischen Kirche zu den kleinasiatischen vor dem Nicaenischen Konzil* (Leipzig, A. Deichert, 1898; 26 pp. in-8; prix : 0,60 Mk.), embrasse dans un espace trop étroit trop de questions délicates pour qu'on puisse y trouver des résultats assurés. M. Berendts recherche les germes du schisme grec dans la période anténicéenne. C'est plutôt l'esquisse du sujet, tracée du point de vue de la théologie luthérienne, et la discussion de quelques idées émises par Harnack, Zahn, Hilgenfeld, Sohm, etc.

Aucune question n'a pris dans l'histoire intérieure du christianisme une place plus grande que celle de la gnose, au moins pendant les deux premiers siècles. Une brochure savante a été consacrée récemment à ce sujet : [65], *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, ein religiongeschichtlicher Versuch von Wilhelm Anz (112 pp. in-8; Leipzig, 1897). M. Anz essaye de retrouver la genèse du gnosticisme. Il considère comme l'enseignement essentiel, comme le noyau de la doctrine, l'ascension de l'âme à travers les mondes jusqu'au dieu suprême. Tout l'effort de la gnose tend à délivrer l'homme de la tyrannie des sept archontes, esprits des planètes, et, par suite, à connaître les puissances favorables ou hostiles, à combattre les unes, à se servir des autres. M. A. a sans doute tort de voir dans cette idée l'idée maîtresse du gnosticisme. Le gnosticisme s'est formé à l'aide d'éléments d'origine bien diverse. Non seulement on ne devrait pas parler du gnosticisme au singulier, mais chacun des systèmes est loin d'avoir présenté l'unité à laquelle M. A. cherche à ramener leur ensemble. Peut-être M. A. n'est-il pas très éloigné de cette opinion, puisqu'il reconnaît que « l'idée maîtresse » n'a été conservée nettement que dans le groupe des sectes ophites et a cédé, dans les milieux judéo-chrétiens, à d'autres préoccupations. Cette réserve faite, on ne peut nier que les influences orientales, babyloniennes, eurent une part importante dans l'élaboration de ces divers syncrétismes. Il était utile de la déterminer et nul n'était mieux préparé à cette tâche que M. A. Ses connaissances en assyriologie lui permettent de faire rentrer dans le cadre de nos études des renseignements précieux. Le travail de M. Anz intéressera d'ailleurs tous ceux qui s'occupent de l'histoire religieuse des derniers siècles de l'antiquité classique; ainsi l'on y trouvera des rapprochements entre certaines particularités du mythriacisme et la religion babylonienne. Une critique de pure forme doit cependant être faite. M. Anz aurait dû répéter dans le texte les titres et sous-titres qui forment sa table. Son livre est très clair et bien disposé. Mais il est incommode de se reporter à la première page pour se rendre compte de la marche de l'exposition.

Divers monuments gnostiques ou se rapportant à des sectes apparentées au gnosticisme ont été publiés ou expliqués de nouveau : ainsi une inscription gnostique d'Athènes du IIe s. sur une plaque d'or (Ch. Peabody, *Transactions of the American philological association*,

XXVIII [1897]); une *deuotio*, sur plaque de plomb, de 300 env., faite par un cocher de la secte des Sethiani (Wünsch, *Bullettino della commissione archeologica communale*, XXV [1897], n° 2); une feuille d'or, du IIIe s. après J.-C., contenue dans une sorte d'étui, et portant une série de noms en caractères grecs, noms de divinités babyloniennes, phéniciennes, égyptiennes, nom de Ἰαώ (Iaveh), dans un mélange curieux de judaïsme et de paganisme (trouvaille de Gellep, M. Siebourg, *Bonner Jahrbücher*, t. CIII, 1898); etc. Mais il suffit d'indiquer ici les deux ouvrages les plus importants consacrés à ces textes; ils sont tous deux de R. Wünsch [**65** *bis*] : *Defixionum tabellae atticae* (*Corpus inscriptionum atticarum*, *Appendix*; Berlin, 1897), et *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom* (Leipzig, 1898; VI-123 pp. in-8). Les textes publiés dans le premier sont antérieurs à l'ère chrétienne; mais la préface contient une étude générale sur les tablettes magiques, et un recueil, déjà incomplet, des autres textes grecs et latins, avec des spécimens des inscriptions osques. Le deuxième ouvrage concerne 48 inscriptions, 5 latines et 43 grecques, trouvées en 1850 dans un tombeau de la Voie Appienne. Elles doivent être du début du Ve s. après J.-C. Leurs auteurs, cochers du cirque ou amateurs de courses, étaient les adhérents d'une secte gnostique égyptienne. Ils invoquent Osiris et dessinent le dieu égyptien à tête d'âne, Typhon-Seth. M. R. rattache à ce groupe de monument le célèbre crucifié à tête d'âne trouvé au Palatin. Pour lui, c'est l'œuvre naïve d'un gnostique, mêlant dans une même personne divine le Christ crucifié et Seth. Cette interprétation n'ira pas sans soulever des objections. L'épithète de fidèle donnée à Alexamenos est, en particulier, bien caractéristique d'un chrétien.

Auparavant [**65** *ter*], Albr. Dieterich, *Abraxas*, *Studien über die Religionsgeschichte des späteren Altertums* (Leipzig, 1891), avait étudié quelques-unes de ces « petites religions » antiques, développées à la lisière du monde classique et de l'Orient, et où les Juifs jouent leur rôle ordinaire d'entremetteurs. Un recueil de recettes magiques a été formé par R. Heim, *Incantamenta magica Graeca Latina* (Leipzig, 1892); on y trouvera un chapitre consacré aux « Nomina sacra », et un autre aux Ἐφέσια γράμματα (emploi magique des voyelles). Des vues d'ensemble et une bibliographie plus détaillée sont données par W. Kroll, *Antiker Aberglaube* (Hamburg, 1897) et par Riess, dans ses articles *Aberglaube*, *Amulette*, *Astrologie* de Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*; cf. aussi dans le même dictionnaire, l'article *Chaldaioi* de *Baumstark*.

Grégoire de Nazianze nous parle en 374 après J.-C., d'une secte qui, ayant rejeté le culte des idoles, vénère le feu et la lumière, et observe le sabbat. Leur Dieu était le Très-Haut, Θεὸς ὕψιστος, de là leur nom de Hypsistariens, Ὑψιστάριοι. Le père de Grégoire était un de leurs adhérents avant sa conversion. Ce sont les Ὑψιστιανοί de Grégoire de Nysse et ils sont probablement apparentés aux Εὐφημῖται et aux Μασσαλιανοί d'Épiphane et aux Θεοσεβεῖς de Cyrille d'Alexandrie. Ils

ont été l'objet de deux mémoires en 1897, l'un de [66] E. Schürer, *Die Juden im Bosporanischen Reiche u. die Genossenschaften der* σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον (*Sitzungsber. der Ak. der Wiss. zu Berlin*, 4 mars 1897; XIII, 200; cf. *Theol. Literaturzeitung*, XXII [1897], 236), l'autre de [67] Fr. Cumont, *Hypsistos* (Supplément à la *Revue de l'instruction publique en Belgique*, Bruxelles, 1897, 15 pp. in-8 et 1 pl.). Ce dernier est accompagné d'un petit *corpus* des inscriptions comprenant 20 nos C'est surtout en Asie-Mineure et dans le royaume de Bosphore que ce culte est attesté. La majorité de ses sectateurs était composée de païens révérant le Dieu d'Israël. Il y a donc là un mélange curieux de judaïsme et d'hellénisme, dans des proportions qui ont dû varier à l'infini. Chez les païens, deux cultes ont permis le rapprochement avec le θεὸς ὕψιστος des Juifs, celui de Ζεὺς ὕψιστος, aussi ancien que la Grèce, et celui de Sabazios, identifié de bonne heure avec Zebaoth (Val. Max., I. 3, 2; Plut., *Quaest. conu.* IV, 6) et mis aussi en rapport avec le sabbat. Hypsistos est donc un dieu de la vie future; c'est aussi un dieu sauveur (Σαυάζιος, Σαοάζος, Σώζων). Il était tout désigné pour aider le paganisme dans sa résistance au christianisme, puisqu'il permettait de concilier quelques-uns des dogmes nouveaux avec les anciennes croyances. Aussi l'oracle de Klaros se fait-il le prédicateur de ce syncrétisme et proclame Iéhovah le dieu suprême : Φράζεο τὸν πάντων ὕ π α τ ο ν θ ε ὸ ν ἔμμεν Ἰάω (IIe s. environ; cf. Macr. I, 18, 20). En terminant, notons cette réflexion de M. Cumont, importante pour l'historien de la propagande évangélique : « Ce mélange des deux doctrines (hellénique et juive) est extrêmement ancien, et l'existence au commencement de notre ère de pareilles confréries, qui, tout en restant en dehors de la synagogue, adoraient le Dieu de la Bible, a dû être singulièrement favorable à la propagande chrétienne ».

12. Les empereurs du IVe s. — De nos jours, on est trop incliné à restreindre l'importance des relations de l'Église chrétienne avec l'État romain. Quand on étudie le développement et l'influence de la nouvelle religion, on accorde la première place aux théologiens, à leurs idées, aux systèmes rivaux, aux hérésies. On est un peu dupe de la masse des écritures que nous ont léguées ces débats. La réalité a dû être assez différente. Jusqu'à la paix de l'Église, l'hostilité intermittente des pouvoirs publics a pesé lourdement sur la vie des communautés chrétiennes. Le jour où elle a été définitivement écartée, nous voyons l'Église sortir comme d'un long hiver, consolider et développer ses cadres, discuter les titres hiérarchiques, arrêter les lignes de ses dogmes, dresser les formules de sa foi, régler le culte, entourer les lieux saints des signes publics de la vénération, assurer des retraites sacrées aux âmes avides de perfection, donner à la moitié latine de l'Église une version plus fidèle de la Bible. Tous ces fruits sont la moisson du IVe siècle. Préparée par l'élaboration des siècles précédents, elle n'a pu voir le jour ni être recueillie qu'à la faveur de l'édit

de Milan. Sans cet acte de pacification, l'Eglise aurait végété obscurément entre la défiance des classes dirigeantes, le mépris des gens cultivés et l'hostilité des foules ; elle n'aurait pu ni suffire à sa mission ni remplir ses destinées. En dépit des suggestions trompeuses de l'intellectualisme, les obstacles les plus insurmontables sont les obstacles matériels. « On dit ordinairement qu'en persécutant une doctrine, on ne fait que la rendre plus forte : c'est même pour beaucoup de personnes un axiome incontestable... Par malheur, il y a des persécutions qui ont réussi, et le sang a quelquefois étouffé des doctrines qui avaient toutes sortes de raisons de vivre et de se propager. L'épée des musulmans a supprimé le christianisme d'une partie de l'Asie et de toute l'Afrique. En brûlant des milliers de personnes en quelques années, l'Inquisition a extirpé l'islamisme de l'Espagne et arrêté la Réforme. Ne disons donc pas d'un ton si assuré que la force est toujours impuissante quand elle s'en prend à une opinion religieuse ou philosophique : c'est une belle espérance que nous prenons trop aisément pour une réalité. » (Boissier, *La Fin du paganisme*, I, 457-458). La force peut en tout cas paralyser et atrophier, quand elle ne tue pas. Et c'est pour cela que, des affaires de ce monde, la politique est toujours la première. L'édit de 313 est donc plus qu'une date. C'est un principe, dont nous allons suivre les conséquences diverses.

L'une des plus considérables, sinon la plus grave, est la fonction ecclésiastique de l'empereur. Je l'ai déjà signalée ici (*Revue* III [1898], p. 75) ; par suite l'histoire des empereurs importe désormais à l'histoire de l'Eglise. A ce titre, je crois utile de mentionner un article de [68] Th. Mommsen, sur les dates consulaires de Dioclétien, des empereurs simultanés jusqu'à l'avènement de Constantin, des temps postérieurs à la division de l'Empire (fin des ve et vi^e^ siècles) (*Hermes*, XXXII [1897], 538). L'éminent historien se trouve amené à discuter les données chronologiques du *De mortibus persecutorum*, et à montrer que l'ère égyptienne de Dioclétien ou des martyrs, si fréquente dans les inscriptions chrétiennes, est la continuation d'une ancienne manière de dater.

Parmi les successeurs de Constantin, Julien, par sa politique religieuse, s'est fait une place spéciale dans l'histoire ecclésiastique. La publication de ses écrits nous intéresse aussi à cause de sa polémique en faveur d'un paganisme réformé.

La dernière édition des lettres de Julien l'Apostat a été donnée par Hertlein en 1876 dans la *Bibliotheca Teubneriana*. Cette édition n'est qu'une mise en œuvre de renseignements anciens sur les mss. dus aux philologues les plus divers, depuis Petau et Muratori jusqu'à Hercher. Hertlein ne s'est préoccupé ni de rechercher de nouveaux mss., ni même de mieux connaître ceux qu'il citait de seconde main d'après des données souvent fort incomplètes. De plus il a conservé l'ordre que la fantaisie de Musurus, le premier éditeur, et le hasard des découvertes successives avaient fixé aux lettres du recueil dans les publi-

cations antérieures. Ainsi les n°s 14 et 74 sont deux morceaux de la même épître ; le n° 39 est adressé à Eustathios et se rattache au n° 72, adressé par ce sophiste à Julien. Une édition nouvelle est donc nécessaire, et ce sont les préliminaires de ce travail que nous donnent aujourd'hui [69] J. Bidez et Fr. Cumont : *Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'empereur Julien* ; Bruxelles, Hayez, 1898, 156 pp. in-8 (Extrait du t. LVII des *Mémoires couronnés et autres Mémoires* publiés par l'Académie de Belgique). Aussitôt après la mort de l'empereur, plusieurs de ses correspondants, Libanius surtout, durent publier des recueils des lettres échangées entre eux. D'un autre côté, les chrétiens voulurent conserver les actes authentiques de la persécution. Ce désir se réalisa dans une collection de documents officiels, formée probablement en Égypte, et dans laquelle a puisé l'historien Socrate. Tous ces groupements partiels furent fondus en une vaste compilation vers le milieu du ve siècle (Zosime, *Hist.* III, 2, 4 ; p. 113 M.). C'est peut-être à l'auteur de cette compilation que remonte la confusion entre l'empereur et un sophiste de l'époque de Constantin. Un certain nombre de lettres adressées par ce lettré à Jamblique nous ont été transmises faussement sous le nom de Julien. D'autres pièces apocryphes durent évidemment se glisser dans la collection. Alors les épîtres de Julien deviennent classiques. Les historiens les citent ; les lexicographes en font des extraits. Mais surtout Julien devient pour les clercs et les fonctionnaires, un maître du style épistolaire ; de même en Occident, vers la même époque, les lettres de saint Grégoire et d'autres personnages, dépouillées de leurs traits de circonstance, entraient dans les manuels et les formulaires. Malheureusement le parti pris étroit de la rhétorique byzantine a présidé aux anthologies des lettres de Julien. On y a mêlé les œuvres d'autres épistolographes. Il en est résulté une confusion inouïe, en même temps que nombre de pièces, intéressantes pour l'histoire, étaient négligées des amateurs de beau style et périssaient. Deux de nos mss., le *Vossianus* 77 de Leyde, (xiie-xiiie siècles) et un fragment de Milan (*Ambr.* L 731 sup. ; xiie siècle) paraissent remonter à une tradition différente. On semble avoir voulu y rassembler les œuvres connues de Julien. Aussi nombre de lettres ont été ainsi conservées par ces mss. ou par les copies anciennes du *Vossianus*.

Les appendices de MM. B. et C. offrent pour nos études un intérêt encore plus direct. Dans un ms. de Moscou (bibl. synodale 441=CCCII du catal. Matthaei), ils ont trouvé un fragment d'une réfutation de Julien par Aréthas, évêque de Césarée (ixe-xe siècle). Nous avons ainsi les grandes lignes d'une argumentation de Julien avec, au moins, une citation directe. Ce fragment est à ajouter à ceux que nous possédons déjà du Κατὰ Γαλιλαίων de l'Apostat et qui ont été recueillis par M. K. J. Neumann (*Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, Lipsiae, 1880). Voici comment MM. C. et B. restituent l'enchaînement des idées : « L'empereur attaquait le dogme de la Rédemption,

la doctrine que le Verbe divin était descendu sur la terre pour y détruire le règne du mal; celui-ci avait, au contraire, suivant lui, augmenté par suite de la prédication chrétienne qui avait provoqué parmi les familles et les cités des discussions intestines. Il raillait ensuite l'espérance d'une félicité éternelle réservée aux fidèles, et il la comparait aux fables grecques sur le Tartare et les fleuves infernaux... Enfin, ajoutait-il, si vraiment la promesse de récompenses futures a rendu les hommes meilleurs, comment Moïse, qui les a faites également, n'a-t-il pas, avant le Christ, détruit le mal dans le monde? » (p. 131). Cette argumentation devait se trouver dans le second livre de Julien. MM. B. et C. concluent à l'existence de l'ouvrage encore au temps d'Aréthas. K. J. Neumann [70], *Theologische Literaturzeitung*, XXIV, 1899, 298-304, a contesté à la fois cette conclusion et l'esquisse proposée pour le passage de Julien. On trouvera ci-dessous la restitution du texte tentée par Neumann, et les phrases d'Aréthas qui lui servent de fondement. Cet exemple peut donner une idée de la polémique de Julien.

ARÉTHAS.	JULIEN.
P. 135, 3 : Πρῶτον μὲν ὅπως ἦρε τὴν ἁμαρτίαν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος αἴτιος πολλοῖς μὲν πατροκτονίας, πολλοῖς δὲ παιδοκτονίας γενόμενος, ἀναγκαζομένων τῶν ἀνθρώπων ἢ τοῖς πατρίοις βοηθεῖν καὶ τῆς ἐξ αἰῶνος αὐτοῖς εὐσεβείας παραδιδομένης ἀντέχεσθαι, ἢ τὴν καινοτομίαν ταύτην προσίεσθαι.	Πῶς ἦρε τὴν ἁμαρτίαν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος αἴτιος πολλοῖς μὲν πατροκτονίας, πολλοῖς δὲ παιδοκτονίας γενόμενος, ἀναγκαζομένων τῶν ἀνθρώπων ἢ τοῖς πατρίοις βοηθεῖν καὶ τῆς ἐξ αἰῶνος αὐτοῖς εὐσεβείας παραδιδομένης ἀντέχεσθαι, ἢ τὴν καινοτομίαν ταύτην προσίεσθαι;
P. 138, 1 : Εἰ δὲ Μωσέα ἐρεῖς ἐπὶ τὸ ἄμεινον τοῦ βίου ἐπανάγοντα δι' ἐπαγγελίας ἀνθρώπους τῶν ἀγαθῶν, καὶ διὰ τί μὴ καὶ τοῦτον ἀναιρέτην ἡγεῖσθαι τῆς ἁμαρτίας, λέγεις μὲν τι οὐχ ὅσον δὲ καὶ οἴει.	Διὰ τί γὰρ οὐχὶ καὶ Μωυσῆς, ὃς
P. 138, 14 : Οὔκουν ἐνάμιλλος Μωυσῆς τῷ ἡμετέρῳ σωτῆρι, ἀλλ' οὐδ' ἔγγυς τὰς περὶ τὸ κρεῖττον ἐπαγγελίας, οὐδ' ἀναιρέτης, ὡς φῄς, ἐλθὼν τῆς ἁμαρτίας πλειστηριάσας ταύτην κατείληπται.	ἀναιρέτης ἐλθὼν τῆς ἁμαρτίας πλειστηριάσας ταύτην κατείληπται;

M. Neumaun montre que ces mots et ces formules se retrouvent dans Julien, sauf πατροκτονία, παιδοκτονία (il a ἀδελφοκτονία), πλειστηριάζω; αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν est emprunté à saint Jean. D'après M. N., Julien discute l'évangile de saint Jean. L'agneau de Dieu identique au Verbe divin (*Contra Gal.*, 1, p. 333 B) efface les péchés d'après Jean, I, 29.

Comment alors pourra-t-il provoquer de nouveaux crimes, puisqu'à cause de son nom « le frère livrera le frère à la mort, le père son fils, les fils se lèveront contre leurs parents et les feront mourir » (Mat., x, 21). Les hommes doivent cependant choisir : ou ils sauvegarderont les coutumes de leurs ancêtres et s'en tiendront aux traditions d'honnêteté reçues de tout temps, ou bien ils adhéreront à cette nouveauté. Mais si le Verbe est un sauveur, pourquoi pas aussi Moïse qui est venu pour enlever l'iniquité et qui n'a réussi qu'à la multiplier ? Dans cette partie de son raisonnement, Julien revient à un sujet favori, la dureté de la loi mosaïque qui a créé de nouveaux crimes en punissant sévèrement des choses très innocentes : voir la critique de *Levit.* 16, p. 299, et la contradiction signalée par Julien entre l'interdiction des sacrifices aux dieux étrangers (*Ex.* 22, 20) et la prescription de sacrifices aux ἀποτρόπαιοι θεοί (*Levit.* 16; Julien, p. 298-299) : Moïse induit positivement les Hébreux en péché.

Dans cette reconstruction du passage de Julien, on voit que M. Neumann laisse de côté toute une partie de la discussion d'Aréthas. Ce n'est que par une analyse détaillée de la réfutation que l'on pourrait arriver à déterminer ce qui revient à Julien.

Un autre appendice de la publication de MM. B. et C. est consacré à l'histoire des saints Barlaam et Josaphat. On sait que cette légende n'est rien moins que celle du Bouddha. Mais le moine palestinien qui, au commencement du VIIe siècle, a fait du Bouddha un saint chrétien, a embelli l'histoire orientale d'un certain nombre d'additions. Pour justifier la foi nouvelle, il a inséré sous un nom d'emprunt l'apologie d'Aristide, que l'on croyait perdue et que l'on a identifiée récemment (Robinson, *The Apologie of Aristides*, Cambridge, 1891). Ce moine ingénieux prête au roi Abenner un discours contre les chrétiens, plein de traits auxquels MM. B. et C. reconnaissent Julien. Ils supposent que le rédacteur a usé du même procédé et a inséré, sans la modifier notablement, une lettre authentique de l'empereur. Ainsi s'expliquent le nom de Galiléens donné aux chrétiens, des allusions à la restauration des temples païens, des expressions qui ne s'expliquent guère que par le retour au paganisme d'un chrétien apostat.

On sent par ce qui précède l'intérêt des recherches de MM. Bidez et Cumont. Nous désirons qu'ils les poursuivent et leur donnent leur conclusion naturelle dans une nouvelle édition des lettres de Julien.

13. Contemporains de la paix de l'Église. A. *Arnobe.* — La langue d'Arnobe a fait l'objet de deux programmes du gymnase de Goerz : [**70** *bis*] J. Scharnagl, *De Arnobii maioris latinitate.* Cette étude, basée sur l'édition Reifferscheid, embrasse le vocabulaire, la syntaxe et le style. C'est un dépouillement soigné et aride des faits.

B. *Les oracles sibyllins.* — De ces textes, si intéressants et encore si mal élucidés, le plus connu est celui qu'on attribue à la Sibylle Erythrée et qui fournit l'acrostiche Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ Σταυρός.

Généralement on en rapproche un passage du Discours aux Grecs attribué à saint Justin (c. 30). Mais l'auteur de cet ouvrage a en vue l'avènement du Christ par l'incarnation, tandis que la prédiction de la Sibylle vise l'avènement au dernier jour. C'est ce que montre [71] A. Mancini, dans les *Studi italiani di filologia*, IV, 537 sqq. En fait, la première mention de l'acrostiche se rencontre dans l'*Oratio Constantini ad sanctum coetum*, que M. M. croit être une falsification postérieure à 350 (*Studi storici*, Pise, III (1894), nos 1 et 2). Saint Augustin ne connaît que les 26 premiers vers, et ignore l'acrostiche du mot Σταυρός (*Ciu. D.* XVIII, xxiii). M. M. rapproche Lactance, *Inst. diu.* VII, xv-xxv, du huitième livre des oracles sibyllins, et conclut que l'acrostiche a été formé à l'aide de vers tirés de ce livre et dont la suppression a causé les lacunes de notre texte actuel des oracles.

Paris.

(*A suivre.*) Paul Lejay.

Le Gérant : M.-A. Desbois

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

FRAGMENTS PALIMPSESTES

D'UN LECTIONNAIRE MÉROVINGIEN

La question des textes latins de la Bible circulant en France à l'époque mérovingienne est encore assez osbcure pour qu'on ne doive pas négliger de recueillir les moindres fragments qui nous apportent quelques variantes.

Il résulte des recherches de MM. Wescott et Hort [1], que dans l'ouest de l'Europe et le nord de l'Italie ce sont les textes dits « européens » des Evangiles qui étaient en usage, à l'exclusion des textes « africains » et « italiens »; néanmoins il y a plusieurs variétés de textes européens, et le *Codex Usserianus* de l'Université de Dublin, par exemple, offre un texte européen conservé dans une récension irlandaise, tandis que la version dont se servait Grégoire de Tours soulève encore des problèmes aussi difficiles qu'intéressants [2].

En dehors des manuscrits de la Bible, et des citations faites par les auteurs, les lectionnaires mérovingiens, s'ils nous étaient parvenus en plus grand nombre, pourraient jeter quelque lumière sur la question. La Bibliothèque Nationale possède, depuis 1857, un lectionnaire gallican en minuscule mérovingienne du VIIe siècle (latin 9427) [3],

1. Cf. Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 5.
2. Cf. Max Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, p. 54 sqq.
3. Cf. Delisle, *Cabinet des manuscrits de la Bibl. Nationale*, III, p. 220.

qui contient les leçons des Évangiles, des Épîtres et des Prophéties qui se récitaient à la messe et aux autres offices des grandes fêtes de l'année ; c'est le même volume que Mabillon avait trouvé, déjà mutilé, à l'abbaye de Luxeuil et d'après lequel il a composé entièrement le livre II de son ouvrage *De liturgia gallicana* (Paris, 1685, in-4).

Les fragments que je publie ici proviennent d'un lectionnaire analogue dont le texte a été fortement gratté, et dont les feuillets ont servi au IXe siècle pour copier un traité de morale, ainsi que les Vies de S. Augustin, S. Grégoire et S. Jérôme. Le manuscrit latin 10863 (jadis Supplément latin 1445) a servi à Dom Martianay, suivant une note manuscrite placée en tête du volume, pour établir le texte de la Vie de S. Jérôme ; et, si l'on se reporte à l'édition donnée par le savant bénédictin, en comparant les variantes qu'il relève dans cinq manuscrits, on est porté à admettre que ce volume est le même qu'il appelle *Codex Luxoviensis*. Si le ms. 10863 vient de Luxeuil, il n'est pas étonnant qu'on trouve aux textes palimpsestes un air de parenté avec le fameux lectionnaire gallican étudié par Mabillon.

Le lectionnaire dont j'étudie quelques débris était écrit partie en écriture semi-onciale, partie en écriture onciale, sur deux colonnes de vingt-trois lignes. Les pages mesuraient environ 0, 28 de haut sur 0, 21 de large, elles furent pliées en deux, après le grattage, pour former le nouveau manuscrit. On peut en faire remonter l'exécution à la fin du VIe ou au commencement du VIIe siècle, c'est-à-dire à la première période de l'existence du monastère de Luxeuil, autant du moins qu'on peut dater deux genres d'écriture dont les contours des lettres se laissent plutôt deviner que lire. Le grattage, en effet, a été impitoyable ; et c'est en quelque sorte à travers des fenêtres, pour employer l'expression consacrée, qu'il faut conjec-

turer les caractères qui formaient le texte dudit lectionnaire. Voici les trois pages que j'ai réussi à déchiffrer, sans trop d'incertitude.

1° (Fol. 31 et 24, écriture semi-onciale).

(f° 31) ih[esu]m uero perderent. respondens autem praeses ait illis : Quem uultis uobis de duobus demittam? ad illi dixerunt barraban.
Dicit illis pilatus : quid ergo faciemus de ih[es]u qui dicitur Xp[istu]s? dicunt omnes : crucifigatur. ait illis praeses : quid enim mali fecit? ad illi magis clamabant dicentes crucifigatur. Dixit eis pilatus : regem uestrum crucifigam? (f° 24) responderunt pontifices et dixerunt : non habemus regem nisi caesarem. Uidens autem pilatus quia nihil proficeret Sed magis tumultus fieret accepta aqua lauit manus coram populo dicens : innocens sum ego a sanguine iusti huius uos uideritis. Et respondens uniuersus populus dixit : sanguis eius super nos et super filios nostros. tunc demisit illis baraban ih[esu]m uero flagellis caesum tradedit eis ut crucifigeretur.

leg[en]d[a] eodem die ad tercia

H[ieremiae. Quid] est quod dilectus meus in domo mea fecit scelere multa? Numquid carnes s[an]c[t]ae auferent ad te malitias tuas in quibus gloriata es? oliuam uberem pulchram speciosam uocauit d[omi]n[u]s nomen tuum ad uocem loquillae grandis exarsit ignis in ea et combusta sunt frutecta ejus et d[omi]n[u]s exercituum

Il s'agit, évidemment, de l'évangile lu à l'office du vendredi saint, tiré de S. Mathieu XXVII, 20-26, comme dans le ms. 9427. Mabillon a publié ce passage *in extenso*, par exception, dans sa *Liturgia gallicana* (p. 132) parce que l'évangile n'est pas tiré uniquement de S. Mathieu, mais offre des additions empruntées aux autres évangélistes.

Aujourd'hui que nous avons, grâce à Ernest Ranke, la

reproduction intégrale du *Codex Fuldensis*[1] exécuté par les soins de S. Victor, évêque de Capoue, qui y a mis des notes de sa main en 546 et 547, nous pouvons faire d'intéressantes comparaisons. On voit que l'évangile (*unum ex quattuor*) ou harmonie évangélique servait parfois de texte aux lectures de l'office, avec des interpolations variées.

A la colonne I, ligne 12-16, la phrase : « Dixit... Caesarem » est ajoutée d'après S. Jean XIX, 15, tandis que le lectionnaire de Mabillon insère à la même place un lambeau de S. Luc : « Et invaliscebant voces eorum ».

Si, au lieu de la composition du morceau, on examine le détail, on trouve des variantes qui rapprochent notre texte de la version antéhiéronymienne du Codex Usserianus, par exemple, l. 4 : demittam ; l. 6 : faciemus ; l. 4 et 10 : ad (pour at).

Le passage de Jérémie, indiqué pour l'heure de tierce, est tiré du chapitre XI, versets 15 sqq.

2° (Fol. 48 et 55, écriture semi-onciale).

(f° 48) iudaeorum. Respondit illis pilatus : quod scripsi scripsi. Tunc milites praesidis suscipi-
5 entes ih[esu]m in praeturio congregauerunt ad eum uniuersam cohortem et induerunt eum tonicam purpuream
10 it clamidem coccineam circumdederunt ei et plectentes coronam quam inluserunt eum exuerunt clamide eum et induerunt uestimentis suis et duxerunt ut crucem eum figerent. Erat autem hora tercia. Exuentes autem inuenerunt hominem cirenium uenientem obuiam sibi nomine simonem. hunc angariauerunt ut tolleret

1. *Codex Fuldensis : Novum Testamentum latine, interprete Hieronymo, ex manuscripto Victoris Capuani*, ed. E. Ranke ; Marburgi et Lipsiae, 1868.

de spinis posuerunt su-
[per capud eius et ha-
15 rundinem in dextera]
(f° 55) eius et genu flexu an-
te eum deludebant
dicentes : have rex iu-
daeorum. Et expue-
20 bant in faciem eius et
accipiebant harundi-
nem et percutiebant
capud eius. Et post-

crucem eius. Sequeba-
tur [autem illum multa]
turba populi et mulie-
rum quae plangebant
et lamentabant eum.
Conuersus autem ad
illas ihs dixit: filiae hie-
rusalem nolite flere
super me sed super uos
et super filios uestros
quoniam ecce uenient

Cette lecture de l'évangile selon S. Mathieu (XXVII, 27-32, sauf additions) devait être faite le vendredi saint, comme la précédente. Notre texte diffère sensiblement de celui de Mabillon (p. 133). Les trois premières lignes de la colonne 1 sont ajoutées d'après S. Jean XIX, 21 et forment un anachronisme dans le récit de la Passion. Le lectionnaire de Mabillon fait commencer la lecture au mot « Milites », et intercale à la ligne 23 de notre texte, après « ejus », un long passage de S. Jean, que ne fournit pas le Codex Fuldensis.

Les mots : « Erat... tercia », col. 2, l. 6, tirés de S. Marc XV, 25, sont aussi dans Mabillon, de même que « Sequebatur, etc. », l. 13, empruntés à S. Luc, XXIII, 27 sq. Cette dernière addition est aussi dans le Codex Fuldensis.

Pour le détail, notre texte porte en maints passages des traces de la version antéhiéronymienne.

3° (Fol. 10 et 15, écriture onciale).

(f° 10) inuicem omnis enim
lex in uno sermonis
uerbo inpletur :
Diligis proximum tuum

quae sunt adulteri-
um fornicationes
immunditia impu-
dicitia luxoria ido-

5 sicut te ipsum. Quod si mordetis et comessatis in inuicem, uidete ne ab inuicem consummamini. dico autem sp[irit]u ambulate et desideria carnis facire nolite. caro enim concupiscit [aduersus spūm, sp̄s au-]
(f° 15) 15 tem aduersus carnem. Haec enim inuicem sibi aduersantur ut non quaecumque uultis illa faciatis. quod si sp[irit]u ducimini non estis sub lege manifesta autem sunt opera carnis lorum servitus ueneficia inimicitiae contentiones aemolationes animositates inritationes dissensiones hereses inuidiae comissationes [ebrietates] et his similia, quae praedico uobis sicut praedixi quoniam qui talia agunt regnum d[e]i non possidebunt. fructus autem sp̄s est caritas gaudium pax patientia longanimitas bonitas

Cet extrait de l'Epître de S. Paul aux Galates (5, 13-22) quoique écrit en grosse onciale, me paraît provenir du même lectionnaire parce que Mabillon indique (p. 121) pour le dimanche *post cathedram S. Petri* une lecture de cette Épître (5, 13-6, 2).

Bien que ma lecture reste douteuse en quelques endroits, le parchemin ayant été fort malmené par le grattage, ce passage contient plusieurs variantes intéressantes. Sans entrer dans de longs détails, je signalerai au commencement de la seconde colonne la leçon : « adulterium fornicationes », et à la ligne 22 : « patientia longanimitas ». Dans le Codex Fuldensis c'est la main du correcteur qui a inscrit le mot « patientia » au-dessus de « longanimitas », comme une expression à substituer au texte de première main. Enfin, à la ligne 18, la leçon : « possidebunt », au lieu de : « consequentur », est d'accord avec la citation de saint Augustin, *Speculum*, chap. XXIII (éd. Weihrich,

p. 229), bien que tout le reste de la page soit généralement en désaccord avec le texte suivi par ce Père.

On peut faire aussi de curieuses comparaisons entre nos fragments et le *liber comicus* de l'Église de Tolède publié par G. Morin en 1893. Dans ce livre liturgiqne on trouve, à l'office du Vendredi-Saint (p. 165-166), le même récit de la Passion, avec de nombreuses variantes. Le passage de Jérémie n'y figure pas. L'extrait de S. Paul aux Galates est rejeté beaucoup plus loin (p. 370) à l'office du seizième dimanche et avec un texte assez différent.

Paris.

Émile CHATELAIN.

L'ESCHATOLOGIE

A LA FIN DU QUATRIÈME SIÈCLE

II

LA DOCTRINE DU SALUT DE TOUS LES CHRÉTIENS

Saint Augustin a consacré une partie du traité *de fide et operibus* à combattre l'opinion d'après laquelle tous les chrétiens, quelle que fût leur vie, étaient sûrs d'être sauvés un jour, après une expiation plus ou moins longue [1]. Il a signalé et réfuté la même opinion dans l'*Enchiridion* [2], dans le *de Civitate* [3] et dans plusieurs sermons [4]. Il a, de plus, été consulté sur le sort des chrétiens pécheurs par deux de ses amis, dont l'un au moins, Dulcitius, était manifestement partisan de la théorie condamnée par le grand docteur [5]. Il y avait donc, à l'époque d'Augustin, des gens pour qui le titre de chrétien était une garantie du ciel et un talisman contre l'enfer. D'où venait cette doctrine et dans quelle mesure était-elle répandue ? C'est ce que nous allons dire maintenant.

On sait le rôle important que saint Paul attribue à la

1. *De fide et op.* 21 et suiv. Voir aussi le n. 1.
2. *Enchirid.* 67 et 112.
3. *Civit.* XXI. 17 et suiv.
4. *Serm.* 351. 9 ; *in Ps.* 80. 20.
5. *Ep.* 215. 18 et *de octo Dulcitii quæstionibus*, I.

foi. On se rappelle ces textes de l'épître aux Romains : « Nous pensons que l'homme est justifié par la foi sans « les œuvres de la loi..... Abraham crut à Dieu et cela « lui fut imputé à justice... A celui qui ne fait point « d'œuvres, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, sa « foi est imputée à justice.... Etant donc justifiés par la « foi, nous avons la paix avec Dieu par Notre Seigneur « Jésus-Christ, à qui nous devons d'avoir eu, par la foi, « accès à cette grâce dans laquelle nous demeurons « fermes [1].... » Ainsi parle saint Paul. Et il n'est pas le seul des écrivains du Nouveau Testament à tenir ce langage. Ne lit-on pas dans la finale de saint Marc ces paroles : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé [2] » ? Ne lit-on pas également dans l'évangile de saint Jean : « Celui qui croit en moi vivra quand même il serait « mort.... Je suis venu comme une lumière dans le monde, « afin que quiconque croit en moi ne demeure pas « dans les ténèbres.... La vie éternelle, c'est qu'ils « te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu « as envoyé, Jésus-Christ.... Ces choses ont été écrites « afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils « du Dieu vivant, et qu'en croyant vous ayez la vie en son « nom [3] » ?

Toutefois, il importe de le noter, aucun des auteurs dont nous venons de citer les textes ne promettait le salut à la simple adhésion de l'esprit aux dogmes chrétiens. Pour comprendre combien saint Paul était éloigné d'une pareille aberration, il suffit de savoir que le grand Apôtre entend par la foi, non pas simplement l'acte intellectuel qui porte aujourd'hui ce nom, mais ce que nous appelons l'*esprit de foi* ou encore l'*esprit surnaturel*, c'est-à-dire

1. *Rom.*, III. 28, IV. 4 ; V. 1.
2. Marc, XVI, 16.
3. *Jo.*, XI. 25, XII. 46, XVII. 3, XX. 31. Voir encore : V. 24.

l'état de l'âme qui vit en Dieu et pour Dieu [1]. Dans la finale de saint Marc et dans saint Jean, le mot « foi » a le sens que nous lui attachons aujourd'hui, mais autre chose est de résumer les conditions du salut dans la foi, autre chose de dire que la foi suffit à elle seule et sans aucune autre condition, pour aller au ciel. La foi est, selon l'expression du concile de Trente « le fondement et la racine de toute justification ». Tous les autres actes qui concourent à la formation du chrétien supposent la foi et en sont la conséquence logique. A ces titres, l'adhésion de l'esprit aux dogmes chrétiens, bien qu'insuffisante par elle-même à procurer le salut, représente légitimement la série des actes auxquels est attachée la justification [2].

Adressons-nous maintenant à l'épître de saint Jacques ; voici ce que nous y lisons : « Mes frères, que sert de dire « qu'on a la foi si on n'a pas les œuvres ! La foi peut-elle « sauver ? Si un frère ou une sœur sont nus et manquent « de la nourriture de chaque jour, et que l'un d'entre « vous leur dise : allez en paix, chauffez-vous et rassasiez-« vous, et que vous ne leur donniez pas ce qui est « nécessaire au corps, à quoi cela sert-il ? Il en est de « même de la foi : si elle n'a pas les œuvres, elle est morte « en elle-même..... Tu crois qu'il y a un seul Dieu, tu « fais bien : mais les démons le croient eux aussi, et « pourtant ils tremblent. Veux-tu savoir, ô homme vain, « que la foi sans les œuvres est morte ! Abraham, notre « père, ne fut-il pas justifié par les œuvres lorsqu'il offrit « son fils Isaac sur l'autel ?..... Vous voyez que l'homme « est justifié par les œuvres et non par la foi seulement [3] ».

1. Pfleiderer, *der Paulinismus*², p. 167 et suiv. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestam. Theologie*, II. 121.

2. Holtzmann, *ibid.* 379, 386.

3. Jacob., II. 16. — Il est probable que dans II. 18 il y a eu une interversion et qu'il faut lire : « Tu as les œuvres, moi j'ai la foi ».

Ce qui ressort avant tout de ce passage, c'est que, de bonne heure, se forma dans les communautés chrétiennes un parti qui, exagérant la doctrine de saint Paul, de la finale de saint Marc et de saint Jean, voyait dans la foi et dans le titre de chrétien une garantie de salut. Mais l'épître de saint Jacques ne nous fait pas seulement connaître l'existence de ce parti, elle nous apprend encore comment il s'était formé... Les gens qu'elle combat s'appuyaient manifestement sur l'épître aux Romains. C'est à elle qu'ils avaient emprunté leur mépris des œuvres, c'est à elle surtout qu'ils devaient leur théorie du salut d'Abraham par la foi à laquelle notre texte oppose la théorie du salut d'Abraham par les œuvres [1]. Ajoutons du reste que ces prétendus disciples de saint Paul ne comprenaient pas les formules dont ils se réclamaient. La « foi » qui pour l'Apôtre désignait la consécration à Dieu de toutes les puissances de l'âme, n'était plus pour eux que l'adhésion de l'intelligence à des vérités spéculatives. Les « œuvres » qui, dans l'épître aux Romains représentaient simplement les rites mosaïques, englobaient, selon eux, toutes les exigences de la morale. Cette inintelligence de la langue de saint Paul les amenait à d'étranges résultats. Là où ils voyaient affirmée l'impuissance des rites mosaïques à procurer le salut, ils comprenaient que le chrétien est affranchi du joug de la morale. Là où ils lisaient que l'homme est justifié par la foi, ils comprenaient que pour être sauvé il suffisait de croire aux dogmes révélés. En un mot ils faussaient complètement la pensée de l'Apôtre et s'abritaient indûment sous son autorité. Mais il reste néanmoins établi, par le témoignage irrécusable de l'épître de saint Jacques, que les

1. L'explication de la justification d'Abraham est certainement destinée à résoudre une objection. Les adversaires alléguaient donc qu'Abraham avait été justifié par la foi. Or, sur quoi appuyaient-ils leur assertion, sinon sur l'épître aux Romains ?

formules pauliniennes donnèrent, de bonne heure, naissance à l'opinion d'après laquelle il suffit de croire, c'est-à-dire d'être chrétien, pour être sauvé [1].

Une pareille opinion nettement formulée conduisait aux abîmes. Aussi, du sein des communautés chrétiennes s'élevèrent d'énergiques protestations dont nous retrouvons l'écho, non seulement dans l'épître de Jacques, mais encore dans les épîtres pastorales [2]. On proclama hautement que le chrétien était soumis aux lois de la justice et de la charité. « La grâce de Dieu, lisons-nous dans l'épître « à Tite, nous enseigne à renoncer à l'impiété et aux « convoitises mondaines et à vivre dans le siècle présent « selon la sagesse, la justice et la piété.... Je veux que « tu affirmes ces choses afin que ceux qui ont cru en Dieu « s'appliquent à pratiquer de bonnes œuvres..... Il faut « que les nôtres aussi apprennent à pratiquer de bonnes « œuvres, afin qu'ils ne soient pas sans produire des « fruits [3]. » Du reste les partisans de l'inutilité des œuvres pour le salut mettaient cette opinion au service de spéculations gnostiques. Ils furent bientôt chassés des communautés et mis ainsi hors d'état d'exercer une influence sérieuse sur les fidèles. En somme la théorie du salut par la simple croyance fit, vers le commencement du second siècle, une courte apparition dans l'Église mais ne réussit pas à s'y implanter.

Son échec venait en partie de son alliance avec les idées gnostiques, en partie du dédain qu'elle avait affiché pour la morale. Mais qu'arriverait-il si, rompant toute attache avec les conceptions dualistes et évitant d'entrer ouvertement en lutte avec le sens moral, elle se bornait seulement à faire de la foi ou du nom chrétien un gage de

1. C'est ce que suppose l'épître de Jacques qui, assurément, est bien renseigné sur la doctrine des adversaires.
2. Voir aussi l'évangile de saint Jean, III. 21, XIV. 15-21.
3. *Tit.* II. 12, III. 8. 14. — Voir I Tim. VI. 18.

salut? L'expérience ne tarda pas à montrer ce qu'il fallait penser de cette hypothèse.

Pendant les deux premiers siècles, les chrétiens qui se rendaient coupables de péchés graves étaient exclus de l'Eglise, et leur exclusion, sauf dans certains cas exceptionnels qu'on peut négliger ici, était définitive [1]. Ils pouvaient, au moyen du repentir, se réconcilier avec Dieu, mais non reprendre leur place parmi les fidèles. L'Église ne reconnaissait qu'une pénitence, celle qui précédait le baptême. Hermas demande à l'ange s'il est exact qu'il n'y a pas d'autre pénitence que celle qui a lieu à l'époque du baptême. L'ange lui répond : « C'est exact; il n'y en a « pas d'autre. Celui qui a obtenu la rémission de ses « péchés doit, à l'avenir, éviter de pécher et mener une « vie pure [2] ». Saint Justin enseigne que, pour obtenir le salut, il faut croire au Christ, purifier son âme par le baptême, et vivre désormais sans péché [3]. Saint Irénée nous parle de diverses pécheresses ; il nous apprend que plusieurs d'entre elles ont fait pénitence [4] ; il ne nous dit

1. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, p. 174. — Petau a soutenu cette thèse dans sa *de paenitentiae vetere in Ecclesia ratione diatriba* (*P. G.*, 42. 1018. — *Dogmata theologica*, édit. Vivès, VIII, 178). « Quae res eo usque progressum habuit, ut atrocioribus quibusdam sceleribus venia indulgentiaque funditus denegata fuerit, nunquam ut cum Ecclesia reconciliari possent. » Il prouve par un passage de la lettre d'Innocent à Exupère que cette discipline sévère fut pendant quelque temps en vigueur au moins dans la plus grande partie de l'Église : « (ritus) totius Ecclesiae.... aut majoris saltem partis consuetudine receptus ». — Il était dans les mêmes sentiments quand il composa son traité *de Paenitentia* contre Arnauld (II. 2. *Dogm. theol.* VIII, 236 et suiv.). Puis, dans ses notes sur Synésius (*Dogm. theol.* VIII, 451) il s'est rétracté. La comparaison de cette dernière dissertation avec la première est curieuse.

2. *Mandat.* IV. 3. Voir sur ce texte Funk, *ibid.* p. 169. Déjà, à la fin du second siècle, Clément d'Alexandrie (*Stromates*, II. 13) faussait le sens de ce passage.

3. *Dialog.* 44 fin. Funk, *ibid.*, p. 173.

4. *Haer.* I. 13, 7. Voir Funk, *ibid.*, p. 165.

pas qu'elles sont rentrées dans l'Église. Il laisse au contraire entendre que l'une d'elles n'y est jamais rentrée [1], et il cite une parole d'un *ancien* qui conduit à la même conclusion [2].

Par suite de cette discipline sévère les membres de l'Église, possédant l'état de grâce, avaient la certitude morale de leur salut. On était dès lors autorisé à considérer les chrétiens comme des élus, et à ne chercher les réprouvés que dans les rangs des païens, ou, comme on disait alors, des impies. C'est ce que firent les Pères du second siècle : « Ceux qui ne croient pas au Verbe de « Dieu, dit saint Irénée, mais qui méprisent sa venue sur « la terre, se rendent passibles d'un châtiment éternel [3]. » Il dit également dans un autre endroit : « Le Verbe est « venu pour la ruine de ceux qui refusent de croire.... « mais au contraire pour la résurrection de ceux qui « croient et font la volonté de son Père.... il sépare les « croyants des non-croyants [4] ». Saint Justin envoie au supplice éternel les démons et ceux qu'il appelle, tantôt leurs « adorateurs [5] », tantôt leurs « partisans [6] », c'est-à-dire les païens... Et si, parfois, il range parmi les réprouvés les gens qui vivent mal [7], il ne songe certai-

1. *Haer.* I. 13. 5. Il s'agit de la femme de ce diacre d'Asie qui, séduite par Marc, revint après de longs égarements. Irénée dit que : τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε.

2. *Ibid.* IV. 27. 2. « Timere (debemus) ne forte *post agnitionem Christi*, agentes aliquid quod non placeat Deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno ejus. »

3. *Ibid.*, IV, 28. 2.

4. *Ib.* V. 27. 1.

5. *Apol.* II. 8. « δίδαγμα ἐστί τῆς καὶ μελλούσης αὐτοῖς καὶ τοῖς λατρεύουσιν αὐτοῖς ἐσομένης ἐν πυρὶ αἰωνίῳ κολάσεως. »

6. *Apol.* I. 28. « ὃν (διάβολον) εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων. »

7. *Apol.* I. 52. « τῶν δ' ἀδίκων ἐν αἰσθήσει αἰωνίᾳ μετὰ τῶν φαύλων δαιμόνων. » — *Ibid.* 21. fin. « κολάζεσθαι δὲ τοὺς ἀδίκως (βιοῦντας) καὶ μὴ μεταβάλλοντας, ἐν αἰωνίῳ πυρὶ πιστεύομεν. »

nement pas à désigner par là les membres de l'Église, car il déclare quelque part que ceux qui ne vivent pas conformément aux préceptes du Christ, à supposer qu'ils se parent du titre de chrétiens, « ne sont chrétiens que de nom [1] ». Minucius Félix, dans un texte qui rappelle ceux de Justin, parle du supplice réservé « à Jupiter ainsi qu'à ses adorateurs [2] » ; et Athénagore déclare, tout comme le grand apologiste de Naplouse, qu'il n'y a pas de méchants parmi les chrétiens, à moins que ce ne soient des hommes qui usurpent indûment ce titre [3]. Les Pères dont nous venons de mentionner les textes, sauf Minucius Félix [4], ne s'imaginaient sans doute pas qu'il suffisait d'être baptisé ou d'avoir la foi pour être sauvé. Ils savaient qu'un homme, aujourd'hui en état de grâce, pouvait perdre son privilège par le péché ; mais ils savaient aussi que ce chrétien indigne cesserait d'appartenir à l'Église, perdrait son titre de chrétien, et irait grossir la foule des païens. C'est ce qui explique leur langage. Ils se sont exprimés comme si le baptême et la foi étaient des gages assurés de salut. Saint Irénée, nous venons de le constater, ne craint pas de dire que le Verbe est venu *séparer les croyants des non-croyants*.

Tant que les communautés chrétiennes se composèrent de petits groupes fervents, où la surveillance mutuelle pouvait s'exercer facilement, l'exclusion définitive des coupables inspirait à tous de salutaires résolutions, et, si redoutable qu'elle fût pour ceux qui étaient frappés, elle servait au bien des âmes. Mais les développements que

1. *Apol.* I. 16 fin. Κολάζεσθαι δὲ τοὺς οὐκ ἀκολούθως τοῖς διδάγμασιν αὐτοῦ βιοῦντας λεγομένους δὲ μόνον χριστιανούς, καὶ οὐ ὑμῶν ἀξιοῦμεν. Voir encore : *Apol.* I, 19 fin.

2. *Octav.* 35. « Et ideo apud eos etiam rex Iupiter..... destinatam sibi *cum suis cultoribus* poenam perhorrescit. »

3. *Legat.* 2. οὐδεὶς γὰρ χριστιανὸς πονηρὸς εἰ μὴ ὑποκρίνεται τὸν λόγον.

4. Voir plus loin.

prit de bonne heure l'Église ne tardèrent pas à modifier cette situation. Ce qu'elles gagnèrent en nombre, les communautés chrétiennes le perdirent en ferveur, et le chiffre des coupables s'y accrut dans une proportion considérable. De ces coupables, plusieurs échappaient à une surveillance devenue plus difficile et ne pouvaient être connus que par leur propre dénonciation. Mais la perspective des peines terribles qui les attendaient les empêchait d'avouer, et ils restaient, quoique indignes, dans le sein de l'Église. D'autres, dont les fautes n'étaient pas secrètes, bénéficiaient d'une sorte de complicité générale. On hésitait à traiter comme des scélérats des hommes dont la vie avait été longtemps édifiante et que la faiblesse, la surprise peut-être, avaient fait dévier un instant du droit chemin. On multipliait en leur faveur les circonstances atténuantes, on couvrait leurs fautes pour ne pas les voir, et, dans la crainte de leur infliger une peine excessive, on les laissait impunis. Enfin, ceux-là mêmes dont les péchés ne pouvaient être dissimulés échappaient souvent à un châtiment justement mérité. Dès l'origine, les prophètes et les martyrs furent investis du droit de faire grâce aux pécheurs pénitents et de mettre fin à leur exclusion [1]. Ce droit, ils ne l'exercèrent d'abord que dans de rares circonstances et en faveur de ceux dont les bonnes dispositions appelaient l'indulgence ; mais bientôt ils en abusèrent, et ils accordèrent le bénéfice de la réconciliation à une foule de coupables qui n'étaient dignes d'aucun intérêt. En somme, à la fin du second siècle, la

1. L'existence de ce droit est attestée par : la lettre des églises de Vienne et de Lyon, 16 (*P. G.*, 5, 1449), le *de pudicitia*, 22, de Tertullien, le fragment d'Apollonius contre les montanistes (*P. G.*, 5, 1384), et plusieurs textes du Pasteur. Voir : Preuschen, *Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bussdisciplin* ; Rolffs, *das Indulgenz-Edict des römischen Bischoffs Kallist*, p. 40-42 ; Funk, *loc. cit.*, p. 181.

législation primitive, souvent inapplicable, plus souvent encore inappliquée, ne donnait guère que de mauvais résultats. Une réforme s'imposait.

Elle fut commencée par Calliste [1]. Par un édit dont Tertullien nous a conservé quelques fragments, ce pape autorisa les fornicateurs et les adultères à rentrer dans l'Église après une pénitence déterminée. L'édit de Calliste était certes très sage et répondait à un besoin évident de la société chrétienne. Aussi, en dépit des attaques aussi violentes qu'injustes dont il fut l'objet de la part du grand polémiste africain que nous venons de nommer, il se répandit rapidement. Il dut même, de bonne heure, être complété. Calliste n'avait fait fléchir la législation primitive qu'en faveur des fornicateurs et des adultères; un demi-siècle plus tard on accorda le bienfait de la réconciliation aux *lapsi*, puis, bientôt après, à tous les pécheurs pénitents. Bref, au commencement du IVe siècle, la plupart des églises n'excluaient plus pour toujours de leur sein les pécheurs. Ceux-ci, quels que fussent les crimes dont ils s'étaient rendus coupables, pouvaient, s'ils consentaient à faire pénitence, être admis à la réconciliation au moins à la fin de leur vie.

La discipline inaugurée par Calliste était destinée à conserver à la société chrétienne sa pureté primitive. Elle excommuniait en effet les pécheurs avant de les autoriser

1. Petau, dans sa première dissertation (*P. C.*, 42. 1021), distingue trois phases dans la discipline pénitentielle des quatre premiers siècles : l'une marquée par l'excommunication définitive du pécheur; la seconde dans laquelle tous les pécheurs obtinrent la réconciliation pourvu qu'ils n'attendissent pas le moment de la mort pour la demander; la troisième enfin dans laquelle la pénitence, même ajournée jusqu'au moment de la mort, fut suivie du pardon. Cette division, bien qu'incomplète, est, en somme, assez juste. Toutefois, Petau se trompe quand il attribue la disparition de la première phase au pape Zéphyrin. Nous savons aujourd'hui que c'est Calliste qui, le premier, accorda la réconciliation aux adultères repentants.

à reprendre leur place parmi les fidèles. Avec elle l'Église devait donc retrouver sa condition d'autrefois, alors que tous ses membres étaient en état de grâce. Mais elle ne pouvait produire son effet qu'à la condition d'être appliquée. Or, elle ne le fut pas longtemps. Avant de réconcilier le pécheur, elle le soumettait à une pénitence longue et humiliante. Cette condition, qui pourtant, comparée à la législation primitive, était si douce, parut trop dure à un grand nombre de chrétiens tombés dans le péché, et fut rejetée par eux. Nous trouvons la preuve de cet état de choses dans le témoignage irrécusable de saint Augustin qui rapporte que, *la plupart du temps*, la pénitence était omise [1]. Il y avait donc, au IVe siècle, beaucoup de chrétiens négligents et tièdes qui croupissaient dans leurs fautes sans rien faire pour s'en délivrer. Or, ces pécheurs endurcis, il importe de le noter, n'étaient pas hors de l'Église. Ils s'obstinaient à rester dans les rangs des fidèles et à participer aux saints mystères [2]. Sur ce point encore saint Augustin nous donne des renseignements décisifs, soit dans ceux de ses écrits qui ont été provoqués par la controverse donatiste, soit dans les sermons qu'il a prononcés pour l'instruction des fidèles. Quand le saint docteur a affaire aux donatistes, il se préoccupe surtout de prouver que le mélange des bons et des méchants dans le sein de l'Église est conforme aux paraboles de l'Évangile, qui nous montrent l'ivraie mêlée au bon grain dans le champ du père de famille, et les mauvais poissons mêlés aux bons dans le filet du pêcheur. Il explique en même temps que ce mélange ne porte aucune atteinte à la sainteté de l'Église [3]. Mais quand il s'adresse aux fidèles,

1. *Enchirid.* 82. « Nam et ipsa poenitentia, quando digna causa est secundum morem Ecclesiae cur agatur, *plerumque* infirmitate non agitur.... dum plus delectat hominum existimatio quam justitia. »

2. Voir p. 211, n. 1.

3. *Brevicul. collationis*, 16. «.... malos in Ecclesia nunc sic esse permixtos ut, quamvis debeat vigilare ecclesiastica disciplina ad eos

quand il n'est plus obligé de faire œuvre d'apologiste pour répondre aux objections des hérétiques, il tient un langage différent. Voici ce qu'on lit dans un sermon :

« Que personne parmi vous, mes Frères, ne se croie « autorisé à faire fi de la pénitence, sous prétexte qu'il « voit de nombreux pécheurs, dont il connaît parfaite- « ment les fautes, s'approcher des sacrements de nos « autels. Beaucoup, en effet, se corrigent comme Pierre ; « beaucoup sont tolérés comme Judas ; beaucoup enfin « sont ignorés, jusqu'au jour où le Seigneur viendra éclai- « rer les ténèbres et manifester les pensées des cœurs. La « plupart du temps, en effet, on évite d'accuser les autres « pour ne pas être accusé soi-même. Quant aux bons « chrétiens, la plupart d'entre eux gardent le silence parce « qu'ils ne sont pas en mesure de faire la preuve, devant « les juges ecclésiastiques, de ce qu'ils savent. Le juge est « obligé de ne tenir compte que des preuves certaines. « Nous ne pouvons interdire la communion (bien que « cette interdiction soit seulement médicinale et non mor- « telle) qu'à ceux qui s'accusent eux-mêmes ou qui ont « été convaincus de culpabilité par un jugement soit civil « soit ecclésiastique..... L'apôtre nous enseigne claire- « ment dans ses épîtres (I Cor. V. 9-13) qu'il n'est pas « permis de séparer les méchants de l'Église au hasard ou « en toute circonstance, mais qu'il faut pour cela un « jugement, d'où il résulte que, si un jugement n'est pas « possible, on doit plutôt tolérer les méchants [1]. »

non solum verbis, sed etiam excommunicationibus et degradationibus corripiendos, tamen non solum in ea latentes nesciantur, *sed plerumque propter pacem unitatis etiam cogniti tolerentur...* » — *Cont. Petil.* III, 42. « Apud nos, quicunque mali vel penitus latent, vel quibusdam noti, propter bonos quibus ignoti sunt et apud quod convinci non possunt, propter unitatis et pacis vinculum tolerantur..... » Voir : *ibid.*, 43. — *in Ps.*, 138, 27. — *Serm.*, 214, 11.

1. *Serm.*, 351, 10. «.... quia multos forte advertit et novit ad sacramenta altaris accedere quorum talia crimina non ignorat..... Nos vero

Ce texte, auquel il serait facile d'en ajouter d'autres, nous ouvre un jour curieux sur l'état de la discipline à la fin du IVe siècle. Il nous apprend qu'un grand nombre de pécheurs dont la culpabilité certaine et connue échappait aux formalités judiciaires, s'approchaient des divins mystères tout comme si leur conscience eût été pure. Augustin déplore cet état de choses. Ailleurs il conjure le pécheur de se dénoncer lui-même, de sortir des rangs des fidèles, et de se soumettre aux salutaires pratiques de la pénitence. Ici il invite ses auditeurs à se mettre en garde contre la contagion de l'exemple, et à ne pas mépriser la pénitence parce que beaucoup autour d'eux la méprisent [1].

Ainsi encombrée de pécheurs qui restaient malgré elle dans son sein, l'Église n'était plus, à la fin du IVe siècle, la société d'hommes en état de grâce qu'elle était à l'origine. On n'était donc plus autorisé à réserver l'enfer aux impies et à considérer tous les chrétiens comme des élus. Mais les formules ont la vie dure; elles prolongent leur existence longtemps après que les circonstances qui les ont provoquées ont disparu. On avait cru d'abord au salut des chrétiens, enfants de l'Église, parce que tous

a communione prohibere quemquam non possumus.... nisi aut sponte confessum, aut in aliquo... judicio nominatum atque convictum. » — En Espagne, les pécheurs, à la fin du IVe siècle, étaient encore hors de l'Église jusqu'à ce qu'ils eussent fait pénitence. Nous l'apprenons par le texte suivant de saint Pacien, qui rappelle ceux de saint Justin et de saint Irénée (*Ep.* III, 4. *P. L.*, 13, 1066) : « Peccator et poenitens non est Ecclesiae macula, quia quamdiu peccat et non poenitet, *extra Ecclesiam* constitutus est ». Bellarmin, *de Concil. et Eccl.* III, 9, prétend à tort que Pacien parle ici des hérétiques.

1. *Serm.*, 392, 5. « A communione se cohibeant qui sciunt quia novi peccata eorum, ne de cancellis projiciantur. Quorum autem nescio, hos coram Deo convenio. » — Voir : *Serm.*, 351.7; 17. 3 (ici Augustin parle de certains pécheurs que l'évêque épargne, mais qui devraient être régulièrement excommuniés. Ces pécheurs participent donc aux saints mystères sans en être dignes); 4, 35 (ce texte rappelle celui du sermon, 351, 10).

étaient en état de grâce ; on continua de croire à leur salut même quand la condition sur laquelle on s'appuyait à l'origine eût cessé d'exister. On avait commencé par attribuer l'élection des chrétiens à leur sainteté ; on finit par l'attribuer soit à leur baptême, soit à leur foi, et, d'une manière générale, à leur titre de chrétiens. Déjà à la fin du IIe siècle, Minucius Félix est de ce sentiment. Il déclare en effet que l'ignorance de Dieu est, par elle-même, un titre au châtiment, et que la connaissance de la divinité donne au contraire, par elle-même, droit à l'indulgence [1]. Au commencement du IVe siècle, Lactance enseigne qu'à la fin du règne de mille ans réservé aux justes, il y aura une seconde résurrection dans laquelle les *injustes* ressusciteront pour subir des tourments éternels. Puis il nous explique ce qu'il entend par les *injustes*. « Ce sont ceux, dit-il, qui ont adoré les idoles et qui ont *ignoré* ou *renié* le vrai Dieu [2]. » Lactance n'envoie donc au supplice éternel que les infidèles et les apostats, c'est-à-dire les non-chrétiens. Or, de son temps, il y avait certes dans le sein de l'Église des chrétiens dont la vie s'accordait mal avec les préceptes de l'Évangile.

1. *Octav.*, 35. « Eos autem merito torqueri qui Deum nesciunt, ut impios, ut injustos, nisi profanus nemo deliberat, quum parentem omnium et omnium dominum non minoris vel ignorare quam laedere. Et quanquam imperitia Dei sufficiat ad poenam, *ita ut notitia prosit ad veniam*, tamen..... vobis meliores deprehendemur. » La *notitia Dei* dont parle Minucius est celle que donne la religion chrétienne, ou plutôt, c'est l'ensemble des dogmes chrétiens.

2. *Divinae Institutiones*, VII, 26. « Eodem tempore fiet secunda illa et publica omnium resurrectio, in qua excitabuntur injusti ad cruciatus sempiternos. Ii sunt qui manu facta coluerunt, qui dominum mundi ac parentem *vel nescierunt vel abnegaverunt*. Sed et dominus illorum cum ministris suis comprehendetur, ad poenamque damnabitur ; cum quo pariter *omnis turba impiorum* pro suis facinoribus, in conspectu angelorum atque justorum, perpetuo igni cremabitur in aeternum. » Ailleurs (VII, 20) Lactance, après avoir dit que les impies ne ressusciteront pas pour le jugement, parle des pécheurs qui ont connu Dieu (pécheurs chrétiens), et déclare qu'ils seront jugés, puis punis. Il ne les mentionne plus quand il traite de la seconde résurrection.

Nous venons de voir dans quelles circonstances la croyance au pouvoir magique de la foi ou du nom chrétien fit son apparition. Il nous reste à chercher quel accueil elle reçut. Au langage que tiennent Minucius Félix et Lactance on voit bien qu'ils ne sont pas des novateurs, mais qu'ils reproduisent de bonne foi une opinion répandue autour d'eux. Il y avait donc, dès la fin du IIe siècle, des partisans du salut de tous les chrétiens ; il y en avait également au commencement du IVe siècle. Combien ? C'est ce que nous ne pouvons dire. Mais transportons-nous à la fin du IVe siècle. Ici nous rencontrons des textes qui nous font sortir de notre incertitude, soit par les renseignements qu'ils procurent, soit par les inductions qu'ils autorisent.

Saint Ambroise nous explique, dans son commentaire sur le psaume I, qu'à la fin du monde les hommes seront divisés en trois classes comprenant : la première, les justes ; la seconde, les chrétiens pécheurs ; la troisième, les impies, c'est-à-dire les infidèles. Il ajoute que les justes sortiront du tombeau à la première résurrection, tandis que les impies reviendront à la vie, à l'époque de la seconde résurrection, non pour être jugés, car ils le sont déjà, mais pour subir le supplice éternel qui leur est réservé. Quant aux chrétiens pécheurs, leur sort ne ressemble ni à celui des justes, ni à celui des impies. « Ils « brûleront, dit l'évêque de Milan, pendant tout le temps « qui s'écoulera entre la première et la seconde résurrec- « tion, et, si alors leur dette n'est pas encore acquittée, « ils resteront plus longtemps (*diutius*) dans le sup- « plice [1]. » Ce *diutius* n'implique évidemment pas l'idée

1. *In Ps.*, I, 54. « Qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur, isti urentur donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem, aut si non impleverint, *diutius* in supplicio permanebunt..... (n. 56) habes duos ordines. Tertius superest impiorum..... »

de l'éternité. On doit donc conclure que, d'après notre auteur, le supplice finira, pour la plupart des mauvais chrétiens, à l'époque de la seconde résurrection, et qu'en tout cas il ne sera éternel pour aucun. Et ce texte n'est pas le seul où se manifeste le sentiment d'Ambroise.

Il dit, dans un autre endroit : « Malheur à moi si mon « œuvre est condamnée à brûler, et si mon travail doit « être perdu ! Sans doute le Seigneur sauvera ses servi- « teurs. Nous serons sauvés *par la foi* ; mais nous serons « sauvés *quasi per ignem* : et si nous ne devons pas être « consumés, il nous faudra au moins brûler [1] ». Il revient encore ailleurs sur cette pensée, et dit en parlant de celui qui croit dans le Seigneur : « Sa foi lui servira ; elle lui « obtiendra le pardon même si ses œuvres ne sont pas « exemptes de fautes [2] ».

Ambroise promettait donc à tous les chrétiens le salut

1. *In Ps.*, 36, 26. « Vae mihi si opus meum arserit!..... Etsi salvos faciet Dominus servos suos, salvi erimus *per fidem*, sic tamen salvi quasi per ignem, et si non exurimur, tamen uremur. »

2. *In Ps.*, 118, XXII, 26. « Si dignus fuero judicio, dignus ero ut exuar a consortiis impiorum, quoniam non resurgunt impii in judicium... Proderit illi fides *et suffragabitur ad veniam*, etiamsi qua in operibus offensa sit. » — Saint Ambroise a peut-être emprunté cette doctrine à son contemporain l'Ambrosiastre, plus âgé que lui de quelques années. Voici ce qu'on lit dans le commentaire sur II Tim., II, 20 (*P. L.*, 17, 491) : « Ecclesia quanquam sancta dicatur, habet tamen et vitiosos et prava sentientes.... quos contumelia dignos ostendit (Paulus), non tamen perituros *sed purgandos per ignem.* » Ailleurs (*in I* Cor. III, 15), parlant des hérétiques, l'auteur dit : « Ostendit (Paulus) salvum illum quidem futurum, sed poenas ignis passurum, ut per ignem purgatus fiat salvus, et non sicut perfidi aeterno igne in perpetuum torqueatur, ut ex aliqua parte *operae pretium sit credidisse in Christum* ». — Ailleurs encore (*in Rom.*, V, 14) il distingue ceux qui ont péché *in similitudinem praevaricationis Adae*, c'est-à-dire, selon lui, qui ont adoré les idoles, et ceux qui, tout en péchant, sont restés monothéistes. Il déclare ensuite que la mort a régné sur ceux-là, mais non sur ceux-ci. Il ne met pas ces derniers dans le sein d'Abraham, mais il les sépare des impies : « peccatoribus aestus, impiis vero ardor ».

définitif après des épreuves plus ou moins longues subies entre les deux résurrections ou après la seconde. Écoutons maintenant Jérôme. Il termine son commentaire sur Isaïe par cette phrase : « De même que nous croyons à l'éternité « des tourments du diable ainsi que de tous les négateurs « et impies qui ont dit dans leur cœur : il n'y a point de « Dieu, de même nous croyons que les pécheurs (et les « impies), pourvu qu'ils soient chrétiens, verront, il est « vrai, leurs œuvres éprouvées et purifiées dans le feu, « mais que la sentence du juge sera pour eux modérée et « mélangée de clémence [1] ». Ce texte indique clairement qu'il y aura une différence entre le sort des chrétiens, même pécheurs, et celui des non-chrétiens. Et comme il déclare que ces derniers auront à subir un supplice éternel, il laisse entendre, sans le dire ouvertement, que la clémence dont les pécheurs chrétiens seront l'objet aura avant tout pour but de mettre fin à leurs peines. D'ailleurs ce dernier point est nettement mis en lumière dans le livre écrit contre Pélage.

Le moine breton avait inséré dans sa profession de foi l'assertion suivante : « Au jour du jugement, les hommes injustes et pécheurs ne seront pas épargnés, mais ils seront brûlés par le feu éternel » ; et il l'avait appuyée sur

1. *In Isa.* LXVI, 24. « Et sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum qui dixerunt in corde suo : *non est Deus*, credimus aeterna tormenta, sic peccatorum (atque impiorum) *et tamen christianorum* quorum opera in igne probanda sunt atque *purganda*, moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam judicis. » Le terme *impius* servant régulièrement a désigner les infidèles, on s'étonne de le trouver ici appliqué à des chrétiens. Sa présence dans cet endroit est probablement due à une faute de copiste. Cette conjecture est fortifiée par la leçon du manuscrit ambrosien qui donne seulement *peccatorum*. (Voir la note de Vallarsi dans *P. L.*, 24, 678). D'ailleurs, ce mot n'altère en rien le sens général du texte. Noter encore l'expression *purganda*. Elle suppose que les peines des pécheurs chrétiens prendront fin. — Voir le commentaire de Garnier sur ce texte, dans ses notes sur la *Fides Rufini* (*P. L.*, 48, 243, 244).

deux textes scripturaires empruntés, l'un aux psaumes, l'autre à Isaïe. Jérôme estima qu'une pareille doctrine était féroce, et il se mit en devoir de la réfuter. Il commença par renverser les preuves scripturaires auxquelles son adversaire avait fait appel. En effet, que disait Isaïe? Il menaçait les injustes et les pécheurs d'être brûlés : *comburentur iniqui et peccatores simul.* Mais il ne disait pas qu'ils brûleraient *éternellement* [1]. De quel droit Pélage avait-il donc ajouté ce dernier mot? Quant au texte des psaumes il disait : *deficiant peccatores a terra et iniqui, ita ut non sint.* Mais ces derniers mots prouvaient simplement que les pécheurs *cesseraient d'être pécheurs* [2]. En tout cas, comment en extraire la moindre allusion à un supplice éternel? Après avoir ainsi fait justice des autorités derrière lesquelles s'abritait Pélage, Jérôme continue en ces termes : « Quelle témérité n'est-ce pas d'oser « adjoindre les injustes et les pécheurs aux impies! Sans « doute, tout impie est injuste et pécheur; mais la réci- « proque n'est pas vraie. L'impiété est le propre de ceux « qui n'ont pas la connaissance de Dieu, ou qui après « l'avoir acquise l'ont perdue par leur faute. Au contraire « le péché et l'injustice causent des blessures plus ou « moins profondes; mais ces blessures sont suivies de « guérison [3]. Il est dit dans les psaumes que le pécheur

1. *Dialog. adv. Pelag.*, I, 28. « Illud vero quod in sequenti ponis capitulo : *in die judicii iniquis et peccatoribus non parcendum sed aeternis eos ignibus exurendos* ferre quis potest? .... Isaïas de quo ponis testimonium : *comburentur*, inquit, *peccatores et iniqui simul*, non addit : *in aeternum.* »

2. *Ibid.* « Non intelligis comminationem Dei interdum sonare clementiam? Non enim dicit (psaltes) eos aeternis ignibus exurendos, sed a terra deficere et iniquos esse cessare. Aliud enim est ipsos a peccato et iniquitate desistere, et aliud ipsos perire in perpetuum et aeternis ignibus concremare. »

3. *Ibid.* « Impietas enim proprie ad eos pertinet qui notitiam Dei non habent, vel cognitam transgressione mutarunt. Peccatum autem et iniquitas, pro qualitate vitiorum, post peccati et iniquitatis vulnera

« sera châtié, *multa flagella peccatoris*, mais non que sa « perdition sera éternelle..... L'impie étant sans loi périra « éternellement. Mais le pécheur qui croit en Dieu est « dans la loi ; il sera jugé par la loi et il ne périra pas..... « Si Origène prétend qu'aucune créature raisonnable ne « doit périr et que le diable doit faire pénitence, que nous « importe à nous qui vouons à la perdition éternelle le « diable, ses satellites et tous les impies ainsi que les « prévaricateurs, mais qui croyons que les chrétiens qui « meurent en état de péché seront sauvés après des peines « plus ou moins longues [1] » ?

La fin du commentaire sur Isaïe est de 411 ; le traité contre les Pélagiens est de 415. Les textes que nous leur avons empruntés, et dont le dernier est d'une clarté limpide, prouvent que lorsqu'il renonça à la théorie origéniste du salut universel, saint Jérôme crut, comme saint Ambroise, comme Lactance, comme Minucius Félix, que les chrétiens possédaient dans le caractère baptismal ou plutôt dans la foi, un gage de la vie éternelle [2]. Ajoutons

recipit sanitatem. » Un peu plus loin, Jérôme commentant le texte du psaume I : *quoniam non resurgunt impii in judicio, neque peccatores in consilio justorum*, dit que les impies ne seront pas jugés, parce qu'ils sont condamnés d'avance ; puis il ajoute en parlant des pécheurs : « aliud enim est gloriam perdere resurgendi, aliud perire perpetuo ». On voit que, d'après lui, les pécheurs (chrétiens) ne partageront pas le sort des justes à l'époque de la résurrection. Ils seront châtiés, mais non pour l'éternité, « aliud perire perpetuo ».

1. *Ibid.* « Quid ad nos qui et diabolum et satellites ejus omnesque impios et praevaricatores (sans doute les apostats) dicimus perire perpetuo, et christianos, si in peccato praeventi fuerint, salvandos esse post poenas ? » — Un peu auparavant, Jérôme dit à Pélage : « Si peccatores et iniqui aeternis ignibus exuruntur, non times sententiam tuam qui iniquum et peccatorem te esse dicis ? » Dire que saint Jérôme enseigne *timidement* la doctrine du salut de tous les chrétiens, serait un joli euphémisme.

2. Il formule encore la même doctrine dans l'épître CXIX, 7 (*P. L.*, 22, 973) : « Qui enim tota mente in Christo confidit, *etiamsi ut homo lapsus mortuus fuerit* in peccato, *fide sua vivit in perpetuum*. Alioquin,

qu'il ne fut pas seul à se scandaliser de l'assertion de Pélage. Les évêques qui jugèrent à Diospolis le moine contempteur de la grâce, lui reprochèrent vivement la phrase que nous avons rapportée plus haut. Ce fait est attesté par Augustin lui-même, qui, dans son récit des

mors ista communis, et credentibus et non credentibus debetur aequaliter; et omnes pariter resurrecturi sunt, alii in confusionem aeternam, alii *ex eo quod credunt*, in sempiternam vitam ». Dans la page qui précède, il est question de ceux qui « quum mortui sint non sunt perpetua morte perituri, quia *non in mortali* crimine continentur, sed *levi modicoque* peccato ». Mais on ferait erreur si l'on donnait à ces termes le sens que nous leur donnons aujourd'hui. Saint Jérôme explique ici ce qu'on doit entendre par la « dormitio » dont parle l'Apôtre. Elle désigne, selon lui « peccatum *post fidem* et offensam Dei »; elle a été éprouvée par les chrétiens de Corinthe qui profanèrent l'Eucharistie (*de qua et ad Corinthios loquebatur : et ideo inter vos..... dormiunt multi*); de plus, celui-là ne l'éprouve pas qui « ad Christi praecepta vigilat, mandatique ejus memor est ». On voit par là que le « non in mortali crimine » s'applique à tous les péchés conciliables avec la foi. Du reste, personne n'ignore que la formule *mortale crimen* n'avait pas, dans les premiers siècles, le sens qu'elle a aujourd'hui. — Bellarmin (*De purgatorio*, I, 4) dit que la doctrine du salut des hérétiques est enseignée dans le commentaire sur Isaïe (V, 8), mais il ajoute que, dans cet endroit, saint Jérôme ne parle pas en son propre nom. Cette dernière observation n'est pas de tout point exacte, car, dans l'endroit en question, saint Jérôme mentionne une interprétation qu'il accepte dans le sens tropologique (*juxta tropologiam*). Ce qui est vrai, c'est que le saint docteur n'affirme pas clairement le salut des hérétiques, mais pose seulement un principe d'où suit ce salut. — Marcella prétendait avoir lu dans les livres de saint Jérôme qu'au jour du jugement les chrétiens seraient à droite et les païens à gauche. Jérôme lui répondit (*Ep.* 59, 2 écrite en 395, *P. L.*, 22, 587) qu'il ne se rappelait pas avoir rien écrit de semblable, et il la renvoya sur ce point, à son traité *contre Jovinien*. Là, nous trouvons une très longue dissertation (II, 18-34, *P. L.*, 23, 312-333) destinée à prouver que ceux qui seront à droite ne recevront pas tous la même récompense, et que ceux qui seront à gauche ne recevront pas tous le même châtiment. « Idipsum ergo erit Paulus et ille poenitens qui cum patris uxore dormierat, quia in Ecclesiam post poenitentiam receptus est; et quia simul a dextris est, in eadem cum apostolo claritate fulgebit (n. 22)?..... Et de otioso quidem verbo et adulterio rei tenebimur, sed non est idem suffundi et torqueri, erubescere et *longo tempore* cruciari (n. 30). »

événements dont la Palestine fut le théâtre à l'époque de la querelle pélagienne s'exprime comme il suit : « Ce qui « émut les frères dans cette assertion, c'est qu'ils crurent « que Pélage condamnait au supplice éternel tous les « pécheurs, même ceux qui ont le Christ pour fondement « et dont l'Apôtre dit que, malgré le bois, le foin et la « paille qu'ils ont mis sur ce fondement, ils seront sauvés « néanmoins *quasi per ignem* [1] ». Augustin rapporte ensuite que le moine breton trouva grâce devant ses juges en leur affirmant, ou du moins en leur laissant croire, qu'il avait simplement voulu condamner la doctrine origéniste du salut du diable et des démons. Nous savons donc exactement ce qui effraya les évêques de Diospolis et ce qui les rassura, ce qui les fit se poser en accusateurs et ce qui les fit retirer leur accusation. Or, dans les deux cas, leur attitude s'explique de la même manière : ils étaient convaincus du salut de tous les chrétiens. Du reste, l'un des accusateurs de Pélage au concile de Diospolis, le prêtre Orose, nous a laissé un livre dans lequel on voit qu'il partageait l'opinion de saint Jérôme. Il y reproche en effet à son adversaire de damner éternellement non seulement les impies, mais les pécheurs eux-mêmes [2].

1. *De gestis Pelagii*, 9. « Item recitatum est quod in suo libro Pelagius posuit : *in die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum sed aeternis eos ignibus exurendos.* Quod ideo fratres moverat ut objiciendum putaretur quod ita dictum est, tanquam omnes peccatores aeterno essent supplicio puniendi non eis exceptis qui fundamentum habent Christum... » Augustin est évidemment embarrassé par l'attitude du concile qu'il n'ose condamner, et qu'il ne peut pourtant pas approuver. Il essaie de lui faire dire un peu plus loin qu'au jour du jugement il y aura des pécheurs chrétiens condamnés éternellement, tandis que d'autres seront traités plus miséricordieusement : (n. 10) « qui *nullum* peccatorem in Dei judicio misericordia dignum existimat.... hunc errorem ecclesiastica veritate non recipi intelligat. »

2. *De arbitrii libertate*, 16 (*P. L.*, 31, 2185). « Qui praenoscit et praedicat omnes peccatores simul cum impiis in aeternum ignem esse

Il nous reste encore un nom à inscrire sur notre liste : celui de saint Optat. L'évêque donatiste Parménien avait condamné au feu éternel tous les catholiques sous prétexte qu'ils s'étaient séparés de la véritable église (l'église donatiste) et qu'ils étaient par là même schismatiques. Optat, après lui avoir montré que les vrais schismatiques étaient les donatistes, ajoute : « Je m'étonne, frère Parmé-« nien, que toi, qui es schismatique, tu oses étendre aux « schismatiques le sort des hérétiques... Pour nous, nous « ne voulions damner que les hérétiques. Toi, tu fais ce « qui est en ton pouvoir pour appliquer à ton parti la con-« damnation réservée aux hérétiques [1] ». Optat, on le voit, promettait le salut à ceux qui conservaient la foi, même quand ils sortaient de l'Église [2].

damnandos. » — Cette phrase arrive au milieu d'une énumération ironique des prétendus dons conférés par le Saint-Esprit à Pélage. Chacun de ces dons est prouvé par une assertion erronée du moine breton. Le mot « omnes » qu'on lit dans le texte en question pourrait faire croire qu'Orose reproche seulement à Pélage de damner *tous* les pécheurs, et qu'il croit personnellement au supplice éternel d'un certain nombre d'entre eux. Telle n'est pas sa pensée. Il est évidemment d'accord avec saint Jérôme et les Pères de Diopolis, et il veut qu'on distingue les pécheurs chrétiens des impies infidèles. Garnier a donc raison de dire (*P. L.*, 48, 245) « Hieronymo adhaesit, praeter Rufinum hunc Syrum, Paulus Orosius... »

1. *Adv. Parmenianum*, I, 10-12 (*P. L.* 11, 904-907). « Satis te miror, frater Parmeniane, quum schismaticus sis, schismaticos haereticis jungere voluisse... Bene clausisti portum haereticis... Vobis vero schismaticis, quamvis in catholica non sitis, haec negari non possunt ; quia nobiscum vera et communia sacramenta traxitis.... Quantum in nobis est, volebamus ut soli damnarentur haeretici ; quantum in te est, etiam vos ipsos cum eis una sententia ferire voluisti. »

2. La même doctrine se retrouve encore nettement formulée dans la *Fides Rufini*, profession de foi qui a été attribuée tantôt à Rufin, tantôt à saint Jérôme, et dont l'auteur inconnu vivait en Orient à la fin du IVe siècle. Cette profession comprend douze anathèmes. Le premier (*P. L.* 21, 1123) est lancé contre ceux : « qui dicunt diabolo, et daemonibus et impiis (hoc est gentilibus, judaeis, samaritanis, omnibusque haereticis, *exceptis christianis qui rectam fidem sequuntur et peccatores sunt*), aliquando parcendum et poenas eorum non esse perpetuas ». Ce

Une opinion à laquelle s'étaient ralliés des hommes comme ceux que nous venons de nommer, ne pouvait manquer de trouver dans le peuple de nombreux partisans : très nombreux, en effet, étaient, à la fin du IVe siècle, ceux qui considéraient le titre de chrétien comme une garantie de salut, après des épreuves plus ou moins longues destinées à expier les fautes de cette vie. Saint Augustin confirme sur ce point les inductions que l'on pourrait faire par deux renseignements qui s'éclairent mutuellement. L'un est fourni par le texte suivant de l'*Enchiridion* : « Presque tous apprécient la peine éternelle des « damnés et leurs supplices ininterrompus avec les « yeux de l'affection humaine, et croient qu'il n'en sera « pas ainsi [1] ». L'autre se trouve dans les onze derniers

qui est condamné ici, c'est donc d'attribuer une fin au supplice du diable, des démons et des non-chrétiens *exclusivement*. Signalons également un texte de saint Épiphane sur une question qui touche de très près à celle qui nous occupe ici. Il dit (*Haer.* XLVI, 4) qu'au moment de la descente du Christ aux enfers, tous les pécheurs qui avaient eu la foi sur cette terre furent sauvés. C'est du moins ainsi que l'entend Petau, qui fait l'observation que voici (*P. G.* 41; 844) : « Notanda Epiphanii sententia : veteres patres ante Christum, qui, salva fide peccaverant, propterea apud inferos detentos esse donec a Christo liberarentur ».

1. *Enchirid.*, 112. « Frustra itaque *nonnulli*, *imo quam plurimi* aeter- « nam damnatorum poenam et cruciatus sine intermissione perpetuos « humano miserantur affectu atque ita futurum esse non credunt. » Le mot *nonnulli* désigne, sans doute, dans la pensée d'Augustin, ceux qui avaient soutenu cette doctrine dans leurs écrits, comme saint Optat, saint Ambroise et surtout saint Jérôme. En tout cas, il n'y a aucune contestation possible sur le sens de *quamplurimi*. Ce mot veut dire : *le plus grand nombre possible*, *presque tous*, et ne veut *jamais* dire autre chose. Prétendre que saint Augustin l'a employé pour désigner : *un bon nombre*, *quelques-uns*, c'est attribuer au saint docteur l'oubli le plus élémentaire de la propriété des termes. Qu'on ne dise pas que le sens usuel de *quamplurimi* est ici modifié par *nonnulli* qui le précède. *Nonnulli* est rétracté par *imo*, et par conséquent ne peut rien modifier. D'ailleurs, si l'on veut absolument sacrifier le sens de l'un des termes, de quel droit se rabattrait-on sur *quamplurimi* plutôt que sur *nonnulli*? Si Augustin a pu abuser de l'un, il a pu tout aussi bien abuser de l'autre. Seul, un apologiste hargneux et ignorant peut essayer d'obscur-

chapitres du livre XXI de la *Cité de Dieu* [1]. Là, Augustin expose et réfute les erreurs qui, à des degrés divers, exagéraient le nombre des élus : il en distingue six : 1° celle qui promettait le salut définitif, après des expiations plus ou moins longues, à tous les êtres raisonnables, y compris le diable et les démons, c'est-à-dire l'erreur origéniste ; 2° celle qui promettait le ciel à tous les hommes sans distinction de religion ; 3° celle qui le promettait à tous ceux qui avaient reçu le caractère baptismal ; 4° celle qui le promettait à tous ceux qui avaient reçu le baptême dans le sein de l'Église ; 5° celle qui le promettait à tous les catholiques ; 6° celle qui le promettait à tous ceux qui rachetaient leurs péchés par l'aumône. De ces deux renseignements dont la date se place aux environs de 420, l'un nous apprend que, dans les premières années du ve siècle, presque personne ne croyait à l'éternité des peines de l'enfer; l'autre nous révèle que ces adversaires de l'enfer éternel ne formaient pas une armée homogène, mais qu'ils se divisaient en plusieurs partis. Augustin en distingue six, mais on peut les ramener à trois, comprenant : les origénistes, ceux qui promettaient le ciel à tous les chrétiens, et ceux qui le promettaient aux hommes charitables. Or l'origénisme n'avait jamais eu en Occident la vogue qu'il possédait en Orient ; il en avait encore moins depuis que le pape Anastase et l'empereur Honorius l'avaient condamné. L'immense multitude des négateurs de l'enfer se composait donc avant tout des deux autres partis, qui devaient par là même avoir l'un et l'autre un grand nombre d'adhérents [2].

cir ce texte si clair. Les ridicules arguties que nécessite une pareille besogne ne sauraient inspirer que de la pitié à un esprit sérieux et impartial.

1. *Civit.*, XXI, 17 et suiv.

2. Dans l'*Enchiridion*, 67, on lit que la doctrine du salut de tous les chrétiens *est crue par quelques-uns* (*creduntur a quibusdam*). Cette

Le saint docteur qui nous fournit les renseignements que nous venons de recueillir sur l'état de l'eschatologie à son époque, nous fait connaître en même temps les principales preuves qu'invoquaient ceux pour qui le caractère baptismal était une garantie contre l'enfer. C'était le texte du psaume 97 : *Non enim obliviscetur misereri Deus, aut continebit in ira sua miserationes suas* [1]. C'était surtout le texte de la première épître aux Corinthiens (III, 11-15) où l'apôtre saint Paul, après avoir présenté le Christ comme le fondement nécessaire à tout homme, avait enseigné que ceux qui mettraient sur ce fondement du foin, de la paille ou du bois, verraient, au jour du jugement, leurs œuvres consumées, que cependant ils seraient eux-mêmes sauvés, mais *quasi per ignem*. « Les chrétiens catholiques, disait-on, qui n'ont pas « abandonné l'unité, ont le Christ pour fondement. Si « leur vie a été très mauvaise, ils ont mis sur ce fonde- « ment du foin, de la paille et du bois. Ces œuvres seront « brûlées, mais leur foi, grâce à laquelle ils ont le Christ « pour fondement, les arrachera au feu perpétuel, quand « ils auront payé leur tribut [2]. »

expression, comme le *nonnulli* du *de Civitate*, désigne les chefs du parti, et non le parti lui-même. N'oublions pas que saint Jérôme avait une énorme influence dans le monde monastique, que saint Ambroise était le docteur par excellence de l'Italie, et que les Pères du concile de Diospolis étaient les témoins de la croyance de l'Orient.

1. *Enchir.*, 112 ; *Civit.*, XXI, 24, 3.

2. *Civit.*, XXI, 26. 1. — Voir encore : *in Ps.*, 80. 21 ; *de Fide et op.*, 24. Notons, à ce propos, que le débat entre saint Augustin et ses adversaires portait uniquement sur la durée des peines réservées aux pécheurs chrétiens, et nullement *sur le lieu* de leur supplice. Les *miséricordieux* accordaient que les pécheurs chrétiens iraient dans l'enfer avec le diable et les démons ; seulement, ils croyaient que l'enfer, éternel pour ceux-ci, ne le serait pas pour ceux-là. C'est ce que prouvent plusieurs textes de saint Augustin, par exemple le suivant (*Civit.*, XXI, 23) : « Si enim quibus dicetur : discedite a me, maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus, vel universi, vel aliqui eorum *non semper ibi erunt*... » On ferait donc une bévue si l'on

Le mouvement dont nous avons constaté l'existence dès la première moitié du IIe siècle, avait donc à la fin du IVe siècle acquis, dans le sein de l'Église, une ampleur considérable. On aimait à cette époque à se faire une conception mécanique du salut, et à l'attribuer au caractère baptismal ou à la foi. C'est à saint Augustin que revient le mérite d'avoir réagi contre cette tendance. Appuyé sur l'épître de saint Jacques, il prouva que la foi sans les œuvres était inutile [1]. Divers textes de saint Paul confirmèrent sa thèse et lui servirent à prouver que les fornicateurs, les adultères et autres coupables étaient exclus pour jamais du royaume des cieux [2]. Le saint docteur ne nia pas la nécessité de la foi. Il proclama au contraire que, sans elle, la vie la plus pure conduisait à l'enfer. « Supposons, disait-il, un homme qui n'ait commis ni « homicide, ni vol, ni faux témoignage, qui n'ait pas « même eu de désir mauvais. Supposons-le respectueux « envers ses parents, chaste jusqu'à renoncer même au « mariage légitime, charitable, patient, détaché des biens « de la terre jusqu'à vendre son bien pour en donner le « prix aux pauvres... S'il n'a pas une foi droite et catho- « lique, il ne sortira de cette vie que pour être damné [3]. » Mais en même temps qu'il affirma l'impuissance des œuvres à obtenir par elle-mêmes le ciel, il refusa de reconnaître toute espèce de vertu magique à la foi ou au titre de chrétien. « Que personne, disait-il à son peuple « dans ses sermons, ne s'imagine pouvoir entrer dans le

s'imaginait qu'un texte condamne les *miséricordieux* uniquement parce qu'il associe les pécheurs chrétiens au diable.

1. *De Fide et Op.*, 23. « Jacobus autem tam vehementer infestus est eis qui sapiunt fidem sine operibus valere ad salutem ut illos etiam daemonibus comparet, dicens : *...daemones credunt et contremiscunt.* Quid brevius, verius, vehementius dici potuit ? »

2. *De Fide et Op.*, 25. Il cite sur tout : I *Cor.*, VI, 9 et *Galat.*, V, 19. — Voir aussi *Civit.*, XXI, 25. et suiv.

3. *C. duas. Epist. Pelag.*, III, 14.

« royaume de Dieu avec des crimes. Qu'on ne dise pas : « puisque j'ai reçu le signe du Christ et que j'ai reçu ses « sacrements, je ne périrai pas éternellement, et, si je « dois être purifié, je serai au moins sauvé par le feu [1]. »

Pour réduire ses adversaires, Augustin ne devait pas se borner à leur opposer l'épître de saint Jacques ainsi que les endroits où saint Paul excluait du ciel les gens de mauvaise vie ; il devait encore les déloger de leurs positions, et leur enlever les textes derrière lesquels ils s'abritaient. Le grand docteur se tira facilement d'affaire avec le verset du psaume 76 ; il déclara que le Saint-Esprit dans cet endroit n'avait en vue que les chrétiens coupables de péchés légers [2]. Le texte de la première épître

1. *En Ps.*, 80, 20. Il cite souvent le texte : *Fides quæ per dilectionem operatur* (*Gal.*, v, 6) et prouve à bon droit par là que la foi dont parle Paul n'est pas la simple adhésion à des formules.

2. *Enchirid.*, 112. « Hoc quidem in psalmo legitur sancto, sed de his sine scrupulo intelligitur qui vasa misericordiae nuncupantur quia et ipsi non pro meritis suis, sed Deo miserante, de miseria liberantur. » On retrouve la même explication dans *Civit.*, xxi, 24, 3. — Toutefois, dans les deux endroits, Augustin, après avoir donné l'interprétation indiquée, permet d'appliquer le texte du psaume aux grands coupables. Puis il observe que, dans cette hypothèse, on est conduit simplement à admettre un adoucissement aux peines des damnés. Dans *Civit.*, xxi, 24, 3, cette théorie de la mitigation est exposée en termes obscurs : elle est très nettement formulée dans l'*Enchiridion*, 112 : « poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari ». Voir aussi *in Ps.*, 105, 2, et *Enchirid.*, 110. Dans le premier de ces textes, Augustin est peu favorable à la mitigation. Il dit : « alicujus vero mitigari eam cui est traditus poenam, vel quibusdam intervallis habere aliquam pausam, quis audacter dixerit ?... Sed de hac tanta re diligentius ex otio disserendum est ». Quant au texte de l'*Enchir.*, 110, le voici : « quibus autem prosunt (suffragia) aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio ». Ce texte a été fort discuté. Les scolastiques, depuis Albert le Grand, ont entendu la *tolerabilior damnatio* des peines du purgatoire. Pierre Lombard (iv, *dist.*, 45, 2), Petau (*de Angelis*, III, viii, 16), Emery (*dissertation sur la mitigation des peines de l'enfer*) l'ont entendue des peines de l'enfer, et ont conclu que saint Augustin (ici comme dans le n° 112) croyait à la possibilité de la miti-

aux Corinthiens lui créa plus d'embarras. « Expliquez-« nous, lui demandait-on, comment ceux qui mettent sur « le fondement du foin, de la paille et du bois seront sau-« vés... *quasi per ignem* [1]. » La réponse à cette question ne fait aujourd'hui aucune difficulté. Nous savons que parmi les âmes qui quittent le monde, beaucoup ne sont ni assez justes pour entrer de suite au ciel, ni assez coupables pour être précipitées dans l'enfer, mais vont dans le purgatoire expier les fautes légères dont elles sont souillées. Il nous paraît donc tout simple d'appliquer le *quasi per ignem* de saint Paul aux flammes du purgatoire. Mais notre eschalogie diffère sur un point de celle d'Augustin. Nous croyons que les récompenses et les peines sont distribuées aux âmes selon leurs mérites *immédiatement* après leur sortie de ce monde. L'auteur de L'*Enchiridion*, bien qu'opposé à la théorie millénariste, en avait gardé, comme une épave, la croyance à l'*ajournement* des récompenses et des peines après la résurrection [2]. Son système ne laissait donc guère de place pour des épreuves à subir *entre la mort et la résurrection*. Reculer le *quasi per ignem* après la résurrection, il n'y fallait pas

gation des peines des damnés. Quel que soit le sens que l'on donne à *Enchir.*, 110, il reste *Enchir.*, 112, qui est au-dessus de toute contestation. En somme, saint Augustin *permet de croire* à la mitigation des peines de l'enfer, mais *il ne va pas plus loin*. Il propose cette opinion à contre-cœur, uniquement pour calmer les partisans de l'enfer temporaire en leur faisant quelque concession. Notons à ce propos que la mitigation des peines de l'enfer a été enseignée, à la fin du IVe siècle, par PRUDENCE (*Cathemer.*, V, 125; *P. L.*, 59, 827) et saint JEAN CRYSOSTOME (*in Philip. homil.*, III, 4). Augustin a pu connaître cette théorie par l'un de ces deux Pères.

1. *In Ps.* 80, 21.

2. *Enchirid.*, 109. Voir la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1899, p. 539. Des textes qui sont mentionnés dans cet endroit, il résulte que, selon saint Augustin, l'âme privée de son corps n'a qu'une sensibilité obtuse, et qu'elle est incapable de jouir ou de souffrir fortement.

songer. C'eût été, en effet, admettre l'existence d'un troisième lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer, et cela après le prononcé de la sentence solennelle du jugement général qui excluait si nettement tout moyen terme entre le ciel et l'enfer ; c'eût été, du même coup, donner un point d'appui aux partisans du salut de tous les chrétiens. Que faire, alors ? Transporter le *quasi per ignem* dans cette vie ! Augustin comprit qu'il n'y avait pas d'autre planche de salut, et il s'y accrocha. Il expliqua donc que le feu dont parle l'apôtre devait s'entendre de la douleur réservée au chrétien, le jour où il lui faudra se séparer des biens terrestres auquels il a attaché son cœur sans cependant violer les préceptes du Christ [1], ou encore des tribulations que l'on rencontre dans le cours de la vie [2]. Mais cette explication rendait-elle exactement la pensée de saint Paul ? Augustin lui-même en doutait : « Le texte de l'apôtre, disait-il, est « obscur ; je serais heureux d'entendre de plus savants « que moi l'expliquer [3] ». Manifestement, il ne fut jamais bien convaincu que le *quasi per ignem* désignait les tribulations de la vie présente, ou la douleur causée par la perte des biens terrestres. Il finit même par proposer timidement une autre interprétation. Dans l'*Enchiridion*, après avoir parlé de la peine qu'éprouve le chrétien à se séparer des biens de la terre, et avoir montré en elle la réalisation du *quasi per ignem*, il ajouta : « Se passe-t-il

1. *De Fide et Op.*, 27. « Haec igitur quoniam affectu dilecta carnale non sine dolore amittuntur, propterea qui ea sic habent ut habeant fidem quae per dilectionem operatur... per *ignem quemdam doloris* perveniunt ad salutem. » — *Enchirid.*, 68 ; *Civit.*, XXI, 26, 2 ; *in Ps.*, 80, 21 ; *in Ps.*, 29, 9.

2. *Civit.*, *loc. cit.* « Ad quem ignem pertinent et orbitates et quaecunque calamitates quae auferunt haec. »

3. *De Fide et Op.*, 27. « Hic a me fortasse quaeratur de ipsa Pauli apostoli sententia quid ego sentiam et quomodo intelligendam putem. Fateor, hinc mallem audire intelligentiores atque doctiores.... dicam tamen... quid sentiam de illa sententia Pauli apostoli ad intelligendum difficili. »

« quelque chose de semblable après cette vie ? Il n'y a à « cela rien d'incroyable ! On peut approfondir ce pro- « blème. On peut chercher s'il n'y a pas certains fidèles « qui seront sauvés par quelque chose comme un feu « purificateur, les uns plus tôt, les autres plus tard, selon « qu'ils seront plus ou moins attachés aux biens passa- « gers [1] ». Dans la *Cité de Dieu* il se demanda également si, « en attendant le jour de la damnation et de la récompense, qui doit suivre la résurrection », les âmes des chrétiens qui ont donné leur affection aux biens de la terre, sans toutefois s'être rendus très coupables, ne seraient pas « brûlées par le feu d'une tribulation passagère », et il répondit : « Je ne condamne pas cette hypothèse, peut- « être est-elle vraie [2] ». Ces textes, qui datent des dernières années d'Augustin, sont importants à noter. Ils montrent qu'à la fin de sa vie, le grand docteur fut sur le point d'accorder aux âmes des chrétiens imparfaits mais vertueux le pouvoir d'expier, entre la mort et la résurrection, les fautes commises en cette vie, par le feu de la souffrance [3].

1. *Enchirid.*, 69. « Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri *incredibile non est...* » Il vient de parler du feu de la douleur qui brûle en cette vie les affections mondaines du chrétien quand il perd les biens auxquels il s'était attaché.

2. *Civit.*, XXI, 26, 4. « Post istius sane corporis mortem, donec ad illum veniatur qui post resurrectionem corporum *futurus est damnationis* et remunerationis ultimus dies, *si hoc temporis intervallo* spiritus defunctorum *ejusmodi ignem* dicuntur perpeti..... non redarguo quia *forsitan* verum est. » Ici Augustin vient de parler du feu de l'enfer; mais il avait parlé auparavant du feu de la tribulation, qui réalise le *quasi per ignem* de saint Paul. C'est certainement à ce feu de la tribulation que se rapporte le *ejusmodi ignem*. Augustin ne veut pas dire que ce *ejusmodi ignem* sera de même nature que le feu de l'enfer; il veut dire qu'il ressemblera au feu de la souffrance qui tourmente ici-bas le chrétien attaché aux biens de la terre et qui perd ces biens.

3. On lit dans *Civit.*, XXI, 16, fin : « Purgatorias autem poenas nullas futuras opinetur, nisi ante illud ultimum tremendumque judicium. » Ce texte n'affirme pas qu'il y a des peines purificatrices après la mort; il dit seulement que, s'il y en a, elles sont placées avant le jugement général.

La protestation d'Augustin ne fut pas vaine. Saint Fulgence [1] et saint Grégoire [2] condamnèrent hautement la doctrine du salut par la foi, et enseignèrent que le supplice éternel de l'enfer était réservé à tous les pécheurs qui mouraient sans s'être convertis. Les docteurs du moyen âge tinrent unanimement le même langage. Quelques-uns, il est vrai, pensèrent que ceux des damnés qui, pendant leur vie, avaient eu la foi, étaient secourus et soulagés par les prières de l'Église [3]; mais tous reconnurent que les chrétiens mourant en état de péché étaient précipités dans l'enfer tout comme les infidèles, et qu'une fois entré dans l'enfer on n'en sortait plus, au moins régulièrement [4].

Cependant, la croyance qui, au IVe siècle, avait jeté de profondes racines dans le cœur du peuple chrétien n'était pas extirpée. Au commencement du IXe siècle, beaucoup de gens prétendaient que le caractère baptismal procurait, à ceux qui le possédaient, le privilège d'échapper à l'enfer, et le concile de Paris de 829 dut combattre cette illusion [5]. On renonça alors peu à peu à chercher dans le

1. *De Remiss. peccat.*, I, 26 (*P. L.*, 65, 548), et : *de Fide ad Petrum*, 36 (dans saint Augustin, VI, 765). En revanche, Gennade (*Eccles. dogmat.*, 9) affecte de dire que ce sont les *impii homines* qui iront en enfer.

2. *Epist.*, VII, 15.

3. Par exemple, Pierre de Poitiers, *Sentent.*, V, 20 (*P. L.*, 211, 1268). Il emprunte à Pierre Lombard la théorie du soulagement des peines; mais — et ici il se sépare du Maître des Sentences — il réserve cette faveur aux *mediocriter mali* qu'il identifie avec ceux qui ont eu la foi. « Constat etiam quia his prosunt orationes Ecclesiae ad mitigationem poenae qui saltem aliquando crediderunt et non aliis. » Il s'objecte que les péchés des chrétiens sont, toutes choses égales d'ailleurs, plus graves que ceux des infidèles, puis il répond : « E contrario tamen dicit auctoritas : prodest ad tempus credidisse ».

4. Saint Thomas (*Suppl.*, LXXI, 5 ad 5) admet, avec tous les théologiens, qu'il y a eu plusieurs cas de sortie de l'enfer, mais il les explique comme il suit : « De omnibus talibus enim similiter dici oportet quod non erant in inferno *finaliter deputati* ».

5. *Concil. paris.*, 829, II, 10 (Harduin, IV, 1344). « Dici solet a

titre de chrétien un gage certain de salut. Mais on le chercha ailleurs et on le trouva. A partir du XIIIe siècle, une pieuse croyance se répandit dans le monde chrétien, d'après laquelle quiconque meurt vêtu du scapulaire du mont Carmel, est assuré d'aller au ciel [1]. Plusieurs ordres religieux promirent le même privilège à ceux qui mouraient dans leur sein [2]. Enfin, dans ces derniers temps, le problème de la proportion du chiffre des damnés et des élus a donné lieu à des conjectures d'une portée considérable. Pendant longtemps, les docteurs scolastiques avaient enseigné, à peu près unanimement, que, dans l'ensemble du genre humain, les damnés seraient beaucoup plus nombreux que les élus [3]. Plusieurs théologiens modernes ont cru pouvoir accorder qu'une minorité plus ou moins grande sera seule la proie du feu de l'enfer [4]. Or il ne saurait faire de doute pour personne que l'armée des habitants du ciel se recrute surtout dans l'Église catholique. Si donc la plus grande partie de l'espèce humaine

nonnullis christianis quod hi qui in Christo renati sunt, quanquam scelerate vivant et in malis operibus diem extremum claudant, diuturno atque purgatorio non tamen perpetuo sint igne puniende. Quum *multi* hoc asseverant... cavendum est ut hoc... non credant. »

1. Swanington dit que la sainte Vierge adressa à Simon Stock les paroles suivantes : « Dilectissime fili, recipe tui ordinis scapulare, meae confraternitatis signum, tibi et cunctis carmelitis privilegium, *in quo quis moriens, aeternum non patietur incendium...* » Voir les BOLLANDISTES, 16 mai ; BENOÎT XIV, *de Festis B. Mariae*, VI, 6.

2. La Compagnie de Jésus croit posséder ce privilège. Elle le fonde sur plusieurs révélations, dont les principales ont été faites à saint François de Borgia et à saint Alphonse Rodriguez.

3. SUAREZ, *De divina praedestinatione et reprobat.*, VI, III, 2, et *De Angelis*, I, XI, 5 et 9. Voir *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1899, p. 553.

4. LACORDAIRE, *Conférence* LXXI, fin. « N'y eût-il que la dixième partie des hommes tombée aux pièges de l'enfer, ne serait-ce pas pour nous épouvanter ? » Lire toute la dernière partie de cette conférence. Voir encore BERGIER, *Dictionn. théologique* : ELUS. ; FABER, *Le Créateur et la créature*, III, 2.

doit échapper à l'enfer, il s'ensuit manifestement que ce bonheur est assuré au très grand nombre des catholiques, et cette conséquence ne serait pas ébranlée si l'on égalait le chiffre des damnés à celui des élus. Aussi, de nos jours, un écrivain ascétique dont les livres ont obtenu, dans le monde religieux, une énorme publicité, n'a pas craint de dire que, « relativement parlant, peu de catholiques seront damnés, et que le salut de *presque tous* semble être exigé par la magnificence de Dieu [1]. » Il n'y a pas loin de cette assertion à celle qui, au commencement du ve siècle, soulevait les protestations de saint Augustin. A quinze cents ans d'intervalle, le sentiment chrétien fait entendre aujourd'hui les mêmes réclamations et les mêmes postulats qu'il formulait jadis par la bouche de saint Optat, de saint Ambroise et de saint Jérôme.

(*A suivre.*) JOSEPH TURMEL.

1. FABER. *Le Créateur et la créature*, 10e édit., p. 331 (p. 293 de la 1e édit.). « D'après ce que nous connaissons de Dieu, nous pouvons prévoir que, relativement parlant, peu de catholiques seront damnés; le salut de presque tous semble être exigé par la magnificence de Dieu. Il est bien hardi celui qui, sans y être forcé par l'Église, croit que le don de la volonté libre, après avoir été, par une mystérieuse permission de Dieu, la source de tant de révoltes dans le temps, puisse remporter sur lui une complète et décisive victoire pour l'éternité... L'honneur du Précieux Sang exige tout autant que la magnificence de Dieu. Il est dur de dire que la majorité de ceux pour qui il a coulé et qui en ont été arrosés, seront perdus éternellement. » — Voir *ibid.*, p. 320 (p. 283 de la 2e édit.). « D'autres enfin, à l'opinion desquels j'adhère formellement, croient que la grande majorité des *adultes* catholiques, *peut-être presque tous*, seront sauvés. » Ce livre, traduit en toutes les langues, a eu, à lui seul, presque autant de lecteurs que tous les traités de théologie réunis.

LES DIOCÈSES DE CALABRE

A L'ÉPOQUE BYZANTINE

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT

L'histoire ecclésiastique de la Calabre a été l'objet, dans ces dernières années, de plusieurs travaux importants, dus à la science locale. A côté des monographies si précises de Mgr di Lorenzo sur la région de Reggio [1], il faut citer les livres de M. le chanoine Minasi, de Scillà. Après avoir publié une série d'études, d'un grand intérêt pour l'histoire du monachisme en Calabre, et spécialement du monachisme grec [2], M. Minasi vient de nous donner un travail d'ensemble sur « les églises de Calabre, du ve au xiie siècle » (Naples, 1896). Laissant de côté les temps primitifs, dont l'histoire ne nous est connue que par des traditions postérieures, il commence son étude au moment où nous trouvons les premiers documents certains sur les églises de Calabre. Il s'arrête au xiie siècle, quand les évêchés de Calabre sont de nouveau rattachés à l'obédience romaine, et que s'achève la restauration ecclésiastique du pays, entreprise par les Normands, avec le concours du Saint-Siège. C'est en somme l'histoire des évêchés de Calabre, pendant la période byzantine, qui est

1. Citons seulement le plus récent opuscule : *Un secondo manipolo di monografie e memorie reggine e calabresi.* Siena, 1895.

2. *S. Nilo di Calabria*, 1892 ; *S. Elia di Reggio lo Speleota*, 1893 ; *Il monastero basiliano di S. Pancrazio di Scillà*, 1893 ; *Cassiodoro*, 1895 (Naples).

l'objet principal du livre : à part quelques monographies locales, bien faites, auxquelles il faut joindre plusieurs chapitres de la *Grande Grèce* de Lenormant, cette histoire ne nous était connue jusqu'à présent que par l'*Italia sacra* de Ughelli, ou par des travaux qui en procèdent directement [1]. Mais l'ouvrage si utile de Ughelli ne peut être consulté qu'avec les plus grandes précautions ; les textes nombreux qu'il contient ont été reproduits avec une négligence et une légèreté déplorables. M. Minasi — et c'est là son premier mérite — a soumis à un examen sévère les renseignements fournis par l'*Italia sacra*. Je voudrais ici, sans présenter une analyse minutieuse de ce livre, reprendre les principales questions étudiées par l'auteur, en insistant sur les changements qui se produisent dans l'organisation ecclésiastique du pays, depuis Justinien jusqu'à la conquête normande.

On sait quels liens étroits existent, dans l'empire byzantin, entre l'organisation ecclésiastique et l'administration laïque. Il est donc utile de rappeler d'abord comment s'est formé le thème byzantin de Calabre et quelles en sont les limites. Il est regrettable que M. Minasi, qui examine cette question au début de son livre, ne paraisse connaître aucun des travaux récents sur l'administration byzantine en Italie, et notamment ceux de MM. Diehl et Hartmann. Jusqu'à la fin du VIIe siècle, la Calabre byzantine garde encore son ancien nom de Bruttium ; c'est la péninsule sud-orientale, ou terre d'Otrante, qui est désignée par le nom de Calabre. Quelle est la cause du changement ? La question est reprise dans un article récent de M. Schipa [2], et la solution nouvelle qu'il en donne nous paraît la plus vraisemblable. C'est au synode romain de 680, dont les signa-

1. On regrettera que M. Minasi ne cite nulle part le livre de Lenormant. Les travaux du comte Vito Capialbi sur l'église de Mileto (1835), sur celle de Tropea (1852), ont une réelle valeur.

2. *Archivio storico per le provincie Napoletane*, 1895.

tures furent envoyées à Constantinople avec la lettre du pape Agathon, lors du VIe concile œcuménique, que les évêques de l'ancien Bruttium s'intitulent pour la première fois, presque tous, évêques de « l'éparchie de Calabre ». Deux ou trois seulement emploient l'ancien nom de Bruttium. Il y a donc à cette date, remarque M. Diehl, quelque incertitude sur l'emploi du terme [1]. Or, vers la même époque, le duc lombard Romuald s'empare de Tarente, de Brindisi et de toute la région voisine, ne laissant aux Grecs que Gallipoli et Otrante : ainsi la plus grande partie de l'ancienne Calabre échappe au basileus ; Otrante même sera perdue quelques années plus tard. Mais les Byzantins, pour dissimuler les pertes qu'ils ont subies, conservent toujours le nom officiel de Calabre, en l'appliquant à la région dont ils restaient effectivement les maîtres, c'est-à-dire à l'ancien Bruttium. C'est probablement vers la même époque qu'ils créent *le duché* de Calabre, mentionné plus tard par Constantin Porphyrogénète [2]. « Les tribuns qui commandaient dans les villes du Bruttium et de la terre d'Otrante, chaque jour menacées par le retour offensif de l'invasion lombarde, ne pouvaient pas toujours attendre que des ordres leur fussent transmis de la lointaine Ravenne. Il fallait immédiatement au-dessus d'eux un supérieur hiérarchique, capable de résoudre par lui-même les principales affaires, et d'exécuter promptement les résolutions qu'il avait prises [3]. » Mais, comme M. Schipa le fait remarquer, rien ne prouve que les conquêtes de Romuald soient antérieures à l'année 680. D'autre part, les signatures du concile de 680 ne sont pas le premier document où le mot de Calabre soit employé dans son sens moderne. On le trouve déjà

1. Diehl : *L'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, p. 32. — Pour les signatures de 680, v. Hardouin, t. III, 1127.
2. *De administratione imperii*, p. 225.
3. Diehl, *loc. cit.*, p. 35.

dans un passage de la Vie du pape Vitalien (657-672), et dans une lettre du pape Martin, qui date de 653 [1]. Ainsi, dès le milieu du VIIe siècle, bien avant la conquête de Tarente et de Brindisi, l'ancien nom de Bruttium commence à tomber en désuétude. Cependant le mot de Calabre ne cesse pas de désigner la terre d'Otrante. En 680 les évêques de Tarente et d'Otrante s'intitulent, comme ceux de Locres, de Tropea, etc. évêques de Calabre. Il y a donc eu d'abord, non pas *changement*, mais *extension* du terme. Cette extension ne peut venir que d'une réforme administrative, et nous retrouvons ici l'hypothèse de M. Diehl sur la création du duché de Calabre. Mais au lieu de placer cette réforme à la fin du VIIe siècle, au temps de Constantin Pogonat, qui ne paraît guère s'être occupé des affaires italiennes, n'est-il pas plus naturel de l'attribuer à Constant II, qui est précisément un contemporain des papes Martin et Vitalien? Constant II a longtemps séjourné en Sicile ; il s'est particulièrement occupé des affaires de l'Italie méridionale [2]. C'est lui, sans doute, qui institue dans le pays un pouvoir nouveau, destiné à fortifier l'autorité byzantine, à rendre la lutte contre les Lombards du Sud plus facile et plus active. Le nouveau duché a dû comprendre tout ce qui restait aux Grecs dans l'Italie méridionale, au sud du duché de Bénévent, c'est-à-dire l'ancien Bruttium, Tarente, Brindisi et la terre d'Otrante : c'est dans cette région qu'il a tout d'abord son centre principal. Mais, peu à peu, surtout après les conquêtes de Romuald, ce centre se déplace; c'est la péninsule montagneuse du Sud-Ouest, voisine de la Sicile, qui forme la partie essentielle du duché byzantin : le terme de Calabre se resserre

1. *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, I, 344. — *Patr. lat.*, t. 87, col. 201.
2. Théophane, éd. de Boor, p. 348, 351.

alors de nouveau — mais bien plus tard, — pour ne plus désigner que l'ancien Bruttium. Si, dans le document de 680, les évêques de Cotrone, de Squillace et de Tempsa s'intitulent encore évêques de la province de Bruttium, cela prouve seulement l'attachement de l'Église aux noms traditionnels [1]. M. Minasi, s'appuyant sur ce passage, suppose que la partie septentrionale, conquise par les Lombards, a gardé le nom de Bruttium, tandis que le Sud, resté byzantin, prend celui de Calabre. Mais aucun texte ne dit que les Lombards aient jamais conquis Tempsa ni Squillace ; ils ont ravagé et détruit Cotrone, sans l'occuper d'une façon permanente. L'évêché de Squillace, qui s'étendait au moins jusqu'à Stilò, appartient à la Calabre méridionale, tout autant que Tropea et Vibona, situés sur la côte de la mer Tyrrhénienne. En réalité, la frontière du pays lombard et du pays byzantin, même au temps des conquêtes de Romuald et de la plus grande extension du duché de Bénévent, se trouve beaucoup plus au Nord. Les Lombards n'occupent que la vallée du Crati, avec Cosenza et Bisignano [2]. Rossano, sur la mer Ionienne, Amantea, sur la mer Tyrrhénienne, sont les dernières forteresses byzantines vers le Nord. Au temps de Grégoire le Grand, les Lombards sont déjà établis dans la partie septentrionale du Bruttium, mais Cosenza reste encore aux Byzantins : les Lombards, qui en sont maîtres en 743, ont dû conquérir cette place à la fin du VIIe siècle, ou au commencement du VIIIe [3]. C'est à tort que M. Minasi suppose un retour offensif des Byzantins dans cette région entre 710 et 730 : jamais, peut-être, la domination byzantine n'a été plus faible que pendant cette période,

1. De même la vie de Conon (686-687) mentionne encore le patrimoine « Brittius et Lucaniæ » (*Lib. Pont.*, I, 156).

2. Cf. le traité de 849 (*Mon. Germ. legum*, t. IV, p. 221).

3. L'évêque de Cosenza assiste, avec plusieurs évêques du duché de Bénévent, au concile romain de 743 (Mansi, XII, 367).

troublée par la révolte du patrice de Sicile et par les débuts de la querelle iconoclaste. La liste épiscopale invoquée par M. Minasi, et dont nous aurons à reparler, est bien postérieure à l'époque de Léon l'Isaurien.

C'est dans les dernières années du IXe siècle, lors des grandes campagnes entreprises par les généraux de Basile Ier et de Léon VI, que les Lombards perdent définitivement Cosenza, Bisignano, Cassano, toute la vallée du Crati [1]. La Calabre tout entière, à partir de cette date, et jusqu'à la fin du XIe siècle, reste sous la domination du basileus. Car si l'on voit quelques villes de la Calabre du Nord se tourner vers le prince de Bénévent, entre 929 et 935, ce n'est là qu'une révolte passagère, bientôt réprimée; et si les princes de Bénévent cherchent à s'étendre, aux dépens du domaine grec, c'est plutôt vers l'Apulie qu'ils dirigent leurs incursions; quant aux princes de Salerne, voisins immédiats de la Calabre byzantine, ils restent généralement les fidèles alliés du basileus [2]. Seules, les incursions sarrasines, constamment répétées, troublent et désolent le pays; mais si les villes calabraises, surtout sur la côte, sont exposées sans cesse à être brûlées ou détruites, il n'en résulte pour le pays aucun changement politique. Sauf à Reggio, où les Sarrasins de Sicile ont réussi à s'établir, à des intervalles assez rares, on peut dire que les Arabes n'ont fait en Calabre aucune conquête durable. Enfin les entreprises d'Otton Ier et d'Otton II, vers la fin du Xe siècle, n'ont eu aucun succès. Otton Ier, qui n'a séjourné en Calabre que quelques mois, reconnaît lui-même dans un diplôme délivré en 969, qu'il a vainement cherché à soumettre le

1. Theoph. Cont., V, 65 et suiv. — Cf. les νέα τακτικά de Léon le Sage (Cf. dans Georges de Chypre, éd. Gelzer).

2. Pour la révolte de la Calabre, cf. Cedrenus, II, 354; Const. Porph. *de Cerim.*, II, 44. Pour Salerne, v. Schipa, *Archivio napol.*, 1887.

pays [1]. Son fils Otton II, moins heureux encore, a vu son armée périr presque entière non loin de Stilo (982). Quant aux Normands, ce n'est qu'entre 1050 et 1060 qu'ils font leurs premières campagnes en Calabre, dans la vallée du Crati.

Même dans la Calabre septentrionale, la domination byzantine a été plus durable et plus forte que ne le dit, après bien d'autres, M. Minasi [2].

Pour l'histoire des incursions sarrasines, notre auteur s'est servi des documents nouveaux publiés par le P. Cozza, la Chronique grecque du Vatican et la Vie de s. Sabas le jeune [3]. Mais en commentant, après Amari, les anciens textes, il présente comme certaines plusieurs assertions très contestables. Il est peu probable que l'alliance entre Byzantins et Arabes, un instant conclue par Nicéphore Phocas et le khalife fatimite Moezz, ait duré jusqu'en 976 : il n'est même pas sûr qu'il y ait jamais eu alliance formelle. Quant à la prétendue alliance des Grecs avec l'émir sicilien Kàsem, lors de l'expédition d'Otton II en Calabre, elle n'est affirmée que par un texte isolé et peu digne de foi [4]. Enfin il n'est pas exact de dire qu'Otton II ait réclamé l'Apulie et la Calabre comme dot de sa femme, la Grecque Théophano ; ce n'est là qu'une légende de formation tardive : aucun des textes contemporains n'en fait mention. Il est vrai que nous ignorons les termes du traité conclu entre Byzance et l'empereur germanique, lors du mariage de Théophano ; mais la cour byzantine n'a pu consentir à aucune condition de ce genre.

1. 28 avril 969 entre Ascoli et Bovino. *Diplomata*, n° 372 (dans les *Mon. Germ.*).

2. Cf. dans son livre, p. 25.

3. Ce dernier document se trouve dans les *Studi e documenti di storia e diritto*, t. XII.

4. *Ann. Sangall* (*Monn. Germ. SS*, I, 80). Cf. les notes de Richter et Kohl, *Annalen des deutschen Reichs*, p. 134.

Si Otton II envahit la Calabre en 981, c'est qu'il veut chasser les Sarrasins de l'Italie méridionale, et pour prix du service rendu rattacher à l'Empire germanique le pays délivré des infidèles [1].

Comment la Calabre byzantine est-elle administrée? Le duché fondé dans le courant du VIIe siècle se rattache, après la chute de l'exarchat de Ravenne, au thème de Sicile. Il continue, jusqu'à la fin du IXe siècle, à dépendre du patrice et stratège de Sicile [2]. Les listes officielles des thèmes, insérées par Constantin Porphyrogénète dans son livre des Cérémonies, ne contiennent pas encore le thème de Calabre, alors que l'une d'entre elles mentionne déjà le thème de Longobardie, créé au temps de Léon VI [3]. En réalité, le thème de Calabre succède au thème de Sicile, lorsque les Sarrasins, déjà maîtres de la plus grande partie de l'île, ont achevé la conquête de la côte orientale, et occupé les dernières grandes places byzantines de Syracuse et de Taormine [4].

Les deux thèmes de Longobardie et de Calabre ont chacun leur stratège ; ils restent tout à fait distincts l'un de l'autre jusqu'au règne de Nicéphore Phocas, quand le magistros Nicéphore est chargé par le basileus de gouverner en même temps les deux thèmes [5] : c'est ce nouveau dignitaire qui prend, quelque temps après, le titre de *catépan*. Mais avant l'institution du catépan, le stratège de Calabre réside soit à Reggio, soit à Rossano, tandis que Bari est la résidence du stratège de Longobardie [6].

1. V. Schlumberger : *L'épopée byzantine au Xe s.*, p. 188 et s. Dümmler : *Otto I*, etc.

2. Const. Porph. : *De adm. imp.*, p. 225; *de thematibus*, p. 59; cf. sceaux des *ducs* de Calabre, au IXe siècle; dans Schlumberger : *Sigillographie byzantine*, p. 220.

3. *De Cerim.* II, 50 et 52.

4. Prise de Syracuse 878, et de Taormine 902 (Amari, I, 402, II, 83.)

5. *Vie de s. Nil*, c. 60.

6. *Vie de s. Nil*, c. 45, 46.

Il est plus difficile de déterminer avec précision les limites des deux thèmes. La terre d'Otrante continue-t-elle à dépendre du thème de Calabre, comme au VIIe siècle du duché? Le fait est probable au moins pour la région du Sud-Ouest, dont Gallipoli est la ville principale. Nous savons, en effet, par les listes épiscopales du temps de Léon VI, que l'évêque de Gallipoli est suffragant de la métropole calabraise de S. Severina. D'autre part, Otrante, à la fin du Xe siècle, est la métropole ecclésiastique d'une partie de l'Apulie, enlevée aux Lombards [1]. Il semble donc que cette ville doive se rattacher au thème de Longobardie. On dira peut-être qu'il est bien téméraire d'établir une correspondance exacte entre les divisions militaires et les divisions ecclésiastiques : mais remarquons que les unes et les autres sont ici de création récente, et procèdent de la même pensée politique. Nous avons d'ailleurs, pour justifier notre hypothèse, un texte de Porphyrogénète, qui, malgré de graves erreurs, ne peut être entièrement négligé [2]. Le thème de Longobardie, comme son nom l'indique, est une province toute nouvelle, qui comprend le pays enlevé aux Lombards depuis la chute de l'exarchat, et surtout depuis le règne de Basile Ier. Le thème de Calabre, au contraire, est formé de l'ancien domaine byzantin.

Le premier stratège de Calabre qui nous soit connu, c'est Eustathios, qui, vers 915, conclut un traité avec les Sarrasins [3]. M. Minasi nomme à tort Étienne Maxentios le Cappadocien, qui fut envoyé dans l'Italie méridionale par l'empereur Basile Ier après la perte de Syracuse : Étienne Maxentios commande les troupes qui sont en Longobardie, au moment où le thème de Longobardie

1. *Liutprandi legatio*, c. 62.
2. Const. Porph., *de adm. imp.*, p. 118.
3. Cedrenus, II, 355. Cf. Amari, II, 153.

n'est pas même officiellement constitué [1]. A plus forte raison n'y a-t-il pas encore à cette date un thème de Calabre.

Tels sont les changements de l'administration byzantine en Calabre. Pour l'organisation ecclésiastique, il faut distinguer deux périodes : avant la rupture de Rome et de Byzance, au temps des iconoclastes, les églises de Calabre sont rattachées directement au patriarcat romain, et n'ont d'autre métropolitain que le pape. Après la rupture, c'est-à-dire à partir du milieu du VIIIe siècle, elles dépendent du patriarcat de Constantinople : mais entre elles et le patriarche il y a bientôt, comme intermédiaires, les deux métropolitains de Reggio et de S. Severina.

La première période nous est très bien connue par les lettres de Grégoire le Grand. Avant lui les seuls sièges épiscopaux mentionnés expressément sont ceux de *Squillace* (synode romain 465), de *Vibona* (lettre de Gélase et synode romain 499), de *Tempsa* (synode romain 501), de *Thurii* (synode romain 504) et de *Reggio* [2]. Dans les lettres de Grégoire, il est question, en outre, des évêchés de *Cosenza*, de *Crotone*, de *Locres*, de *Tauriana* et de *Nicotera* [3]. Quant à l'église de *Myria* ou *Meria*, mentionnée une fois par Grégoire, elle n'est point connue autrement, et l'on ne sait comment l'identifier [4]. En laissant de côté cette dernière église, on compte en Calabre, à la fin du VIe siècle, dix évêchés que nous retrouvons aux VIIe et VIIIe siècles dans les signatures des conciles. Si les évêques de Cosenza, de Nicotera et de Thurii manquent

1. Theoph. Cont., V, 71. M. Minasi confond les deux thèmes de Longobardie et de Calabre, et il croit à tort que les thèmes de Sicile et de Calabre ont existé simultanément.

2. Minasi, *loc. cit.*, p. 64-81.

3. *Registre* de Grégoire I (éd. Hartmann), II, 19, 51; IX, 120, 129, 134; XIII, 20, 21.

4. *Id.*, V, 9.

au synode romain de 649, ils apparaissent de nouveau plus tard. Notons ici que la ville calabraise de Thurii a été souvent confondue avec un évêché de Sardaigne : la « Turritana ecclesia », mentionnée dans les lettres de Grégoire et dans les signatures de 649, est l'église de Turris, en Sardaigne, située non loin de Sassari [1]. L'église de Thurii, à l'embouchure du Crati, est mentionnée au synode de 680 « Θούρης [2] ». Une église nouvelle apparaît en 649, comme en 680 : c'est celle de Tropea, voisine de Nicotera. Or cette dernière ville manque aux deux dates indiquées. On pourrait en conclure que l'un des deux évêchés a succédé à l'autre, si des tombes et des inscriptions du ve siècle ne prouvaient pas l'existence très ancienne d'un siège épiscopal à Tropea. D'ailleurs, en 787, Tropea et Nicotera forment deux évêchés distincts [3] ; il est vrai que, dans l'intervalle, l'empereur et le patriarche de Constantinople ont pu modifier les circonscriptions épiscopales.

On a parfois attribué à la Calabre deux autres églises, mentionnées dans les lettres de Grégoire le Grand : l'église de *Carina*, qui, après la mort de son évêque, est visitée par l'évêque de Reggio ; l' « *ecclesia Lissitana* » dont l'évêque est transféré à Squillace [4]. Mais Carina se trouve en Sicile, comme l'a très bien montré M. Minasi. Quant à l'autre église, c'est de *Lissus* en Dalmatie qu'il s'agit dans la lettre de Grégoire. Lissus ayant été ravagé par les pirates slaves, l'évêque a dû prendre la fuite, et le pape lui confie provisoirement l'église vacante de Squillace.

1. Greg. *Reg.*, I, 59 ; XIII, 20. Turris Libyssonis (Porto Torres).
2. Hardouin, t. III, 1127.
3. Cf. l'article de de Rossi (*Bolletino di archeologia christiana*, 1877). Concile de 787 dans Hardouin, IV, 269.
4. *Loc. cit.*, VI, 9 ; II, 37. M. Diehl, *loc. cit.*, place la civitas Lissitana près de Squillace.

Entre le Saint-Siège et les évêques de Calabre, malgré la distance et la difficulté des communications, les relations sont alors très fréquentes. Dans le diocèse suburbicaire, dont la Calabre n'est qu'une partie, la centralisation ecclésiastique est fort avancée. Non seulement le pape surveille de près les élections épiscopales, mais il intervient dans une foule de détails. Ce gouvernement direct n'est possible que par la présence permanente d'un agent romain : c'est le recteur du patrimoine, chargé d'administrer les nombreux domaines de l'Église romaine en Calabre [1], qui transmet aux évêques les ordres du pape, veille à l'exécution des canons, fait procéder aux élections nouvelles, etc. Si le pape n'avait pas dans le pays des intérêts temporels considérables, ses moyens d'action seraient singulièrement réduits. Malgré la présence du recteur du patrimoine, l'exercice de l'autorité pontificale en Calabre se heurte à toutes sortes d'obstacles : si les Lombards de Bénévent sont en guerre avec le pape, et ravagent la Campanie romaine, ils rendent impossible toute communication par terre ; ils peuvent interrompre les relations entre le S. Siège et le maître de la milice de Campanie, qui se charge de transmettre aux petits fonctionnaires byzantins de Calabre les prières ou les réclamations du pape [2]. De toutes manières, le pape et son représentant ne peuvent se passer du concours de ces fonctionnaires byzantins. Que ce concours vienne à manquer, que les rapports entre le S. Siège et l'autorité impériale se refroidissent, qu'une rupture éclate, comment le pape pourra-t-il agir efficacement, comment le sous-diacre, recteur du patrimoine, pourra-t-il faire exécuter ses ordres ? Dans le duché de Rome ou dans l'Italie centrale, le pape est assez fort pour que son autorité

1. *Reg.*, IX, 120, 122, 129.
2. *Loc. cit.*, IX, 124, 126.

temporelle, comme son autorité morale, tire profit de la rupture avec Byzance; en Sicile ou en Calabre la situation est très différente. Ainsi se développe, dans ces églises, trop éloignées de leur centre, une certaine tendance à l'autonomie. Grégoire Ier lui-même permet aux évêques de Sicile, et à celui de Reggio, de rendre plus rares leurs visite *ad limina* [1]. Plus on avance dans l'histoire des VIIe et VIIIe siècles, et plus les liens se relâchent, par la force des choses, entre Rome et les églises calabraises.

Un autre changement, plus grave encore, favorise la même tendance. Jusqu'au milieu du VIIe siècle, la Calabre, ou plus exactement le Bruttium, est un pays de langue latine et de rite latin : c'est ici une preuve, ajoutée à tant d'autres, qu'il n'était resté aucune trace, dans l'ancienne Grande-Grèce, de la langue et de la civilisation helléniques [2]. Cependant, dès l'époque de Grégoire le Grand, le développement naturel de l'influence byzantine commence à porter ses fruits ; il y a tout près du Bruttium, en Sicile, des Latins et des Grecs; dans une lettre curieuse à l'évêque de Syracuse [3], le pape se défend du reproche d'imiter les coutumes et les rites de l'Église de Constantinople. Et de qui vient ce reproche ? de plusieurs Siciliens, Latins ou Grecs, qui s'étonnent des revendications de Grégoire contre le patriarche de Constantinople, et cherchent à le mettre en contradiction avec lui-même. M. Diehl a montré par de nombreux exemples comment l'hellénisme s'introduit dans l'administration et dans la société [4]. Mais la transformation n'est complète que dans la Sicile et l'Italie méridionale, en rapports plus directs

1. VII, 19.
2. Cf.Cf. ZAMPELIOS : Ἰταλοελληνικά, et LENORMANT : *Grande-Grèce*, t. II.
3. IX, 26.
4. *Exarchat de Ravenne*, livre III.

et plus fréquents avec les provinces orientales de l'Empire. Dès la fin du VIIe siècle, la Sicile devient un véritable foyer d'hellénisme. C'est alors que le rite grec s'introduit à Syracuse et dans les églises voisines, pour gagner ensuite la Calabre. Sur ces origines du rite grec, M. Minasi, qui invoque avec raison l'exemple de la Sicile, aurait dû rappeler l'étude si précise et si documentée de Mgr Lancia di Brolo, dans son histoire de l'Église en Sicile [1].

En Calabre comme en Sicile, il est incontestable que la langue grecque est dominante, près d'un demi-siècle avant les décrets des empereurs iconoclastes, qui détachent ces deux pays du patriarcat romain. Si, en vertu de ces décrets, le rite grec devient obligatoire, il est probable que la plupart des églises l'avaient adopté déjà depuis plusieurs années. Il y a donc eu une période intermédiaire, plus ou moins longue, pendant laquelle les églises siciliennes et calabraises, tout en pratiquant le rite grec, continuaient à dépendre du patriarcat romain, et recouraient à Rome pour le jugement de toutes les affaires graves. S. Grégoire, évêque d'Agrigente, qui a vécu probablement dans la seconde moitié du VIIe siècle, est un écrivain purement grec ; lorsque des plaintes sont élevées par une partie du clergé de Sicile contre la régularité de son élection, c'est à Rome que l'affaire est jugée [2]. N'oublions pas d'ailleurs qu'au VIIe siècle le clergé romain lui-même subit profondément l'influence byzantine, et que plusieurs papes, orientaux ou siciliens d'origine, occupent le Siège apostolique. Mais si naturelle que parût, à cette époque, la situation mixte du clergé sicilien, les choses ne pouvaient ainsi durer que par l'accord de Rome et de Byzance. Quant survient la rupture, la différence de

1. *Storia della chiesa in Sicilia*, t. II, p. 21.
2. *Id.* p. 38.

langue et de rite devient un principe d'opposition, et rend la séparation singulièrement facile.

Pour se venger de la révolte de l'Italie et de l'opposition du pape à sa politique iconoclaste, l'empereur Léon III l'Isaurien confisque en Sicile et en Calabre les patrimoines romains [1], dont les revenus sont attribués au fisc. Il interdit aux évêques de se rendre à Rome, et bientôt ces évêques, comme ceux de Calabre, devront aller à Constantinople, pour recevoir la consécration du patriarche. Il n'est pas certain que l'empereur ait réduit, dès le début, par un décret formel, la circonscription du patriarcat romain. Le texte de Théophane ne parle expressément que de la confiscation des patrimoines. Mais en attribuant à l'État byzantin les grands domaines que possédait le Pape, Léon l'Isaurien enlevait au S.-Siège son seul moyen d'action dans le pays. Ainsi la première usurpation devait entraîner la seconde. Peut-être est-ce seulement Constantin Copronyme, qui impose aux évêques de Calabre, nouvellement élus, l'obligation d'aller à Constantinople, recevoir la consécration du Patriarche [2]. La notice du moine arménien Basile, écrite au commencement du IXe siècle, en parlant des églises enlevées au patriarcat romain, explique la séparation par ce fait que « le pape de l'ancienne Rome est sous la domination des Barbares ». N'est-ce pas une allusion à la chute de l'Exarchat, et à la constitution de l'État pontifical, — événements qui se placent précisément sous le règne de Constantin Copronyme (741-775)?

1. Theoph., éd. de Boor, p. 410.

2. L'opinion traditionnelle a été défendue par M. Hubert : *Les papes et les empereurs iconoclastes* (*Revue historique*, janvier 1899). S'il est très probable que, dès le temps de Léon l'Isaurien, certains évêques de l'Italie du Sud sont consacrés à Constantinople, cela ne prouve pas qu'il y ait eu, dès ce moment, un décret formel de l'Empereur, applicable à *tous* les évêques de Calabre et de Sicile.

Contre ces décrets, dont les circontances locales favorisaient l'exécution, le pape était désarmé. Entraînée dans une direction nouvelle, ayant conscience d'avoir pour elle, dans sa lutte contre Byzance, la masse des Italiens latins, l'Église romaine trouvait ailleurs d'éclatantes compensations. En tout cas, les papes semblent s'être résignés assez vite à la perte de leurs droits de métropolitains, en Sicile et en Calabre. Hadrien Ier revendique, il est vrai, à deux reprises différentes, les anciennes prérogatives du patriarcat romain : c'est au moment où il attendait beaucoup du roi des Francs, et de la politique conciliante d'Irène. Mais pendant plus d'un siècle il n'y a pas trace d'une autre protestation des papes. Il faut descendre jusqu'à l'époque de la querelle entre Photius et Nicolas Ier, pour trouver de nouveau, dans une lettre du pape au basileus, une allusion aux décrets des empereurs iconoclastes. Ces revendications si rares restent purement théoriques, et l'on ne voit pas qu'aucun pape ait tenté d'agir directement sur le clergé calabrais ou sicilien, pour le détacher du patriarcat de Constantinople [1].

Les évêques grecs de Calabre et de Sicile obtiennent en fait cette autonomie, qui devait satisfaire tous leurs désirs. Il ne semble pas que les patriarches de Constantinople agissent aussi directement sur eux que les papes du VIe siècle sur leurs prédécesseurs latins. Dans la masse du clergé oriental, ils forment un groupe bien spécial, qui, au moment des synodes œcuméniques, sert d'intermédiaire entre Rome et Constantinople : c'est ce qui arrive en 787, lors du VIIe concile tenu à Nicée. La plupart des évêques de Calabre sont venus à Nicée ; mais ce sont surtout les Siciliens, l'évêque de Catane, le diacre Épiphane, qui se mettent en avant, et jouent un rôle actif ;

1. Jaffé. L. 2448, 2449, 2483, 2682. Cf. les réflexions très justes de Lenormant, t. II, 394.

ce sont eux qui, par ordre impérial, accompagnent les envoyés du pape [1].

Cependant il n'y a pas encore à cette date de province ecclésiastique officiellement constituée; aucun évêque de Sicile ou de Calabre n'a le titre et les prérogatives de métropolitain. Si, dans le récit de la quatrième session du concile, le légat de Syracuse s'intitule : légat de « l'archevêque de Sicile », ce n'est là qu'un fait isolé; car ailleurs il est visible que Syracuse n'a pas encore de préséance reconnue [2]. Pour la Calabre, M. Minasi veut voir dans l'évêque Cyrille, que mentionne la Vie de S. Léon le Thaumaturge, évêque de Catane au milieu du VIIIe siècle, le premier métropolitain de Reggio ; Cyrille, qui a vécu dans la première moitié du VIIIe siècle, a pu être le premier évêque grec de Reggio, mais certainement son siège épiscopal n'est devenu métropole que beaucoup plus tard. Si le titre de patriarche lui est donné dans un texte très postérieur, c'est une erreur manifeste du biographe [3].

C'est dans le courant du IXe siècle que l'évêque de Syracuse exerce d'une manière incontestable les prérogatives de métropolitain. Grégoire Asbestas, par qui Photius se fit ordonner, avait été déposé par le patriarche Méthode, pour avoir osé, *hors de sa province,* donner la consécration épiscopale au prêtre Zacharie, nonce du patriarche [4]. Les premiers documents qui nous renseignent avec précision sur les nouvelles provinces ecclésiastiques, constituées en Sicile et en Calabre, ce

1. HARDOUIN, IV, 267. Cf. LANCIA DI BROLO, *loc. cit.*, II, 179.

2. Je dois ces remarques à des notes inédites de M. l'abbé Duchesne.

3. Le texte sur lequel s'appuie M. Minasi (GAETANI, *Vitæ Sanctorum Siculorum*, t. II, p. 9), n'est qu'une traduction latine, probablement amplifiée, d'un manuscrit perdu de Syracuse (Cf. LANCIA DI BROLO, II, 129).

4. *Patr. grecque*, t. 109, p. 671.

sont les catalogues byzantins des sièges épiscopaux. M. Minasi a justement compris, après Allatius et Assemani, l'importance de ces catalogues. Mais pourquoi s'en tient-il aux conclusions d'Assemani? Il ne connaît ni l'édition des Notitiæ, publiée par Parthey dès 1866, ni le commentaire de M. Fabre dans ses notes à l'édition du Liber Censuum, ni les travaux récents de M. Gelzer, qui ont tout à fait renouvelé la question [1]!

Tout en reconnaissant, avec Assemani, que plusieurs de ces catalogues ont été remaniés au XIIe siècle (voir surtout les notices II et X de Parthey), M. Minasi prétend en attribuer le texte primitif à Léon l'Isaurien : c'est là une conclusion que rien ne justifie. Selon les uns, les plus anciens de ces catalogues seraient de l'époque de Léon VI (fin du IXe siècle); selon les autres [2], il faudrait remonter jusqu'à l'époque de Léon V l'Arménien (813-820). Depuis les recherches nouvelles de M. Gelzer, qui a publié en outre un texte, resté jusqu'à présent inédit, ces controverses n'ont plus de raison d'être. Étudiant la notice I de Parthey, qui énumère les métropoles ecclésiastiques et les sièges autocéphales, M. Gelzer établit que la première partie seulement (ligne 1 à 529) est une notice ecclésiastique ; la seconde est un document d'administration civile, composé à l'imitation du synecdème d'Hiéroclès par un écrivain du VIIe siècle, Georges de Chypre. Quant à la notice ecclésiastique [3], elle a pour auteur le moine arménien Basile, qui a vécu au commencement du IXe siècle, au temps de Michel II le Bègue et de Théophile (entre 820 et 842). A la fin de son catalogue, Basile men-

1. PARTHEY, *Synecdemus Hierocles et notitiæ græcæ episcopatuum*, 1866. GELZER dans *Jahrbücher f. prot. Theol.*, t. XII. — ASSEMANI, *Italicæ historiæ scriptores*, t. III, p. 496.

2. C'est l'opinion d'Allatius, adoptée par M. Fabre, dans ses notes du Liber censuum.

3. GEORGII CYPRII, *Descriptio orbis Romani*, éd. GELZER, 1890.

tionne les églises enlevées au patriarcat romain, et il désigne expressément comme métropolitains les évêques de Syracuse et de Reggio. C'est donc dans la première moitié du IXe siècle qu'il faut placer la constitution de ces métropoles.

Le texte inédit, publié par M. Gelzer à la suite de son édition nouvelle de Georges de Chypre et de l'Arménien Basile, est celui des νέα τακτικά, catalogues dressés à l'époque de Léon VI le Sage, et qui nous donnent la liste complète des métropoles et des évêchés. C'est dans ces νέα τακτικά qu'il faut chercher l'état ecclésiastique de la Calabre à la fin du IXe siècle, au moment où les conquêtes des généraux de Basile et de Léon VI ont pour conséquence, dans l'Italie méridionale, une double restauration politique et religieuse. Ces catalogues sont contemporains des listes officielles de thèmes, que nous a transmises Constantin Porphyrogénète. Ils précèdent de peu la constitution du thème de Calabre.

A la métropole de Reggio s'ajoute une métropole nouvelle : celle de S. Séverina. Le siège de Reggio compte douze suffragants : d'abord les sept églises anciennes de Vibona, Tauriana, Locres (ou S. Cyriaque), Squillace, Cotrone, Nicotera, Tropea ; l'église de Cosenza, aussi ancienne que les précédentes, mais longtemps occupée par les Lombards, et restée latine, au temps des empereurs iconoclastes ; puis quatre églises nouvelles, érigées en évêchés par les patriarches de Constantinople : Bisignano, de conquête récente comme Cosenza ; Rossano, Amantea et Nicastro, dans l'ancien domaine byzantin. Deux sièges épiscopaux ont disparu depuis la fin du VIIIe siècle : Tempsa, près de la mer Tyrrhénienne, et Thurii, près de l'embouchure du Crati. Ces deux villes, trop voisines de la mer, ont été probablement détruites au IXe siècle par les bandes sarrasines. C'est la forteresse nouvelle et l'évêché de Nicastro qui remplacent Tempsa.

M. Minasi suppose à tort que Nicastro est le dernier siège épiscopal fondé par les Byzantins en Calabre. Le siège de Cassano, qui manque dans les νέα τακτικά de Léon VI, mais apparaît dans les listes plus récentes [1], est postérieur à celui de Nicastro. L'évêché de Cassano a dû remplacer celui de Thurii.

Quant à l'évêché de Santa-Severina, métropole placée au même rang que Reggio, il est de création purement byzantine, ainsi que les quatre évêchés calabrais qui sont ses suffragants : ces quatre évêchés sont établis dans de petites localités peu connues, qui se groupent autour de S.-Severina : Umbriatic, Cerenzia, Isola di Capo Rizzuto, Belcastro. J'adopte ici les identifications proposées par M. Fabre [2]. Elles sont d'accord avec celles de M. Minasi, sauf pour le premier siège. Dans l'église « Εὐρυάτων » (Euryatensis), notre auteur prétend voir l'évêché d'*Oria*, au nord de la terre d'Otrante. C'est là une hypothèse invraisemblable : les deux mots Εὐρυάτων et Ὀρία, Ὥρεα, ne peuvent être confondus ; l'évêché d'Oria est latin au temps de Léon VI [3] ; plus tard, il est réuni à l'évêché de Brindisi. Au contraire la traduction d'Εὐρυάτων par *Umbratic*, localité toute voisine de S.-Severina, ne présente aucune difficulté.

A la métropole de S.-Severina se rattache un autre siège épiscopal, étranger à la Calabre proprement dite, c'est celui de *Gallipoli*, dans la terre d'Otrante, beaucoup plus ancien que les précédents, puisqu'il est mentionné dans les lettres de Grégoire le Grand [4].

C'est probablement Photius qui a créé en Calabre plusieurs évêchés nouveaux. Car il gouverne l'église de Constantinople, une seconde fois, de 878 à 886, au moment

1. Parthey, not. III et X.
2. *Liber censuum*, fasc. 1.
3. Jaffé L. 3405.
4. Jaffé L. 1250.

des grandes conquêtes byzantines dans l'Italie méridionale. Nous trouvons, dans sa correspondance, une lettre adressée à Léon « archevêque de Calabre » ou métropolitain de Reggio [1]. C'est sans doute le même Léon qui, seul des évêques calabrais, apparaît au synode photien de 879 [2]. — Lors de la lutte contre Ignace, les évêques de Calabre étaient fort divisés, comme nous le montrent les actes du VIIIe concile, tenu à Constantinople en 869, pour rétablir l'union avec l'Église romaine [3]. Parmi les évêques du parti d'Ignace, qui assistent à la première session, on ne trouve que Nicéphore, évêque de Cotrone. Dès ce moment, Léon de Reggio appartient au parti de Photius. Plusieurs se sont abstenus ; seuls, les évêques de Sainte-Cyriaque, de Squillace et de Tauriana, avec les deux précédents, sont présents à la dernière session. Mais il est difficile de savoir quelle fut leur attitude : ils ne sont arrivés à Constantinople, comme l'évêque de Reggio, qu'à la fin du concile.

Vers la fin du xe siècle, après les expéditions d'Otton I et d'Otton II, la partie septentrionale de la Calabre, que les Lombards avaient longtemps occupée, et qui peut-être avait gardé quelques vestiges du rite latin, est revendiquée par les archevêques nouveaux de Salerne. Le pape Jean XV, favorable à la politique des empereurs germaniques, comme son prédécesseur Jean XIII, érige le siège de Salerne en métropole ecclésiastique [4]. Il s'agit surtout, par cette création nouvelle, de mettre Salerne au même rang que Bénévent et Capoue, honorées de cette dignité par le pape Jean XIII, sur les instances du puissant vassal

1. *Patr. gr.*, t. 102, p. 774.
2. Hardouin, t. VI, p. 213.
3. Hardouin, t. V, p. 898, 927.
4. Jaffé L. 3833. Cette première bulle de Jean XV pour Salerne est du 12 juillet 989. M. Minasi, qui ne connaît pas le recueil de Jaffé, ne cite que celle de 994.

d'Otton I, Pandolf Tête de Fer. Pour donner à l'archevêque de Salerne une province ecclésiastique, au moins comparable à celle de Bénédent, il fallait lui trouver des suffragants assez loin vers le Sud ; c'est sans doute en invoquant les anciens titres de possession des princes de Salerne, antérieurs à la conquête byzantine, que l'archevêque de Salerne revendique le droit de consacrer des évêques à Cosenza et à Bisignano. Dans la même bulle, il est question d'un évêché nouveau, situé à l'ouest de Bisignano, celui de *Malvito* [1]. Mais si le pape, reculant ainsi sur quelques points les limites du patriarcat romain, cède sans peine aux instances de l'archevêque de Salerne, rien ne prouve que ces revendications aient pu se réaliser immédiatement, ni que les évêques grecs de Cosenza et de Bisignano aient cessé de se reconnaître comme suffragants de Reggio. Il est du moins probable que dès cette époque la région de la Calabre qui touche à la principauté de Salerne est le théâtre d'une lutte assez vive entre le clergé byzantin et le clergé lombard-latin. La même lutte éclate vers la même époque sur les confins de l'Apulie byzantine [2].

L'organisation ecclésiastique du temps de Léon VI et de Photius ne subit de profonds changements qu'à la fin du XIe siècle, avec les conquêtes normandes. Cependant les Normands, pour s'assurer la soumission de leurs nouveaux sujets, doivent procéder avec une extrême prudence : une fois maîtres incontestés du pays, leur première œuvre a été naturellement de rétablir sur les églises de Calabre l'autorité du patriarcat romain. Alliés du Saint-Siège, c'est dans un clergé soumis à Rome qu'ils trouvent les plus sûrs auxiliaires de leur domination. Comment

1. Malvito a été remplacé plus tard par S. Marco (*Liber censuum*, éd. Fabre).
2. *Liudprandi legatio*, c. 62.

s'est opéré ce changement, et dans quelle mesure la restauration du rite latin a-t-elle suivi la rupture des liens avec le patriarcat grec? C'est ce qu'il nous reste à montrer.

Il faut mettre à part les églises de la Calabre septentrionale, revendiquées, comme on l'a vu, par l'archevêque de Salerne. Attirées en sens contraire par les deux métropoles presques également éloignées de Salerne et de Reggio, ces églises ont conquis les premières une situation privilégiée. L'évêque de Cosenza prend le titre d'archevêque dès 1055 : c'est évidemment une création de Robert Guiscard [1]. M. Minasi refuse d'accepter cette date, en se fondant sur une bulle d'Urbain II, qui confirme les privilèges de métropolitain, accordés à Salerne par ses prédécesseurs. Urbain II fait un grief aux évêques d'Acerenza et de Conza, suffragants de Salerne, d'avoir usurpé le titre d'archevêque. Si l'évêque de Cosenza revendique le même titre, comment se fait-il que le pape n'en dise pas un mot? L'argument n'est pas décisif, car la situation de Cosenza est très spéciale. Robert Guiscard avait un intérêt évident à honorer de privilèges nouveaux l'évêque de Cosenza, chef spirituel du pays où il venait de faire ses premières conquêtes. Si Urbain II juge excessives les prétentions plus récentes des évêques de Conza et d'Acerenza, rien ne prouve qu'il n'ait pas accepté antérieurement les privilèges demandés par les princes normands pour Cosenza. Il est vrai qu'une bulle d'Etienne IX, datée du 6 mars 1058 [2], et dont M. Minasi semble ignorer l'existence, confirme expressément à la métropole de Salerne l'évêché de Cosenza. N'est-ce pas une réponse à l'usurpation récente, encouragée par Robert Guiscard? Mais si Étienne IX est fort mal disposé pour les Normands, ne savons-nous pas que ses successeurs ont suivi une politique toute différente?

1. Lupus Protospata. — Cf. Fabre, *loc. cit.*
2. Jaffé. L. 4386.

Au XIIe siècle l'archevêque de Cosenza n'a qu'un seul suffragant : c'est l'évêque de *Martirano*; — ce nouveau siège épiscopal apparaît pour la première fois dans la bulle déjà citée d'Étienne IX, qui l'attribua au ressort de Salerne. Quant à l'évêché de Bisignano, il se rattache directement au Saint-Siège, et rentre dans la catégorie des évêchés dits *immédiats* [1].

Cosenza et Bisignano sont probablement les premières villes de Calabre où le rite latin soit officiellement rétabli. Dans l'ancienne Calabre byzantine, la restauration latine se fait beaucoup plus lentement. Nous avons un diplôme de Roger, adressé en 1094 au premier évêque latin de Tropea; un autre diplôme de 1096 a pour objet l'établissement de la liturgie latine dans l'église de Squillace. L'évêque Saxo de Cassano, légat du pape Urbain II, et signataire de ce diplôme, paraît être aussi un Latin [2].

D'autre part, les anciens évêchés de Vibona et de Tauriana, ruinés par les incursions sarrasines, disparaissent, et leur territoire est réuni au nouvel évêché latin érigé à Mileto par le pape Grégoire VII sur les instances des princes normands. Tout d'abord le pape, refusant de porter atteinte aux prérogatives anciennes de la métropole de Reggio, rattache Mileto au ressort de Reggio [3]. Plus tard, Mileto obtient le privilège d'un évêché immédiat.

De la liste des anciens suffragants de Reggio, il faut rayer Amantea, qui est réuni au siège latinisé de Tropea, peut-être aussi Nicotera, rétabli seulement, semble-t-il, à la fin du XIVe siècle. Il faut remarquer cependant que si les documents latins du XIIe siècle (bulle d'Alexandre III, liber censuum) ne mentionnent plus l'évêché de Nicotera, une charte grecque contemporaine (datée de 1173) le

1. *Liber censuum*, *loc. cit.*
2. Ughelli, t. VIII, p. 425, 450. Cf. Minasi, *loc. cit.*, p. 245-250.
3. Jaffé-L. 5198, 5233.

nomme expressément. De cette contradiction formelle [1] ne faut-il pas conclure qu'il y avait dans cette petite ville un évêque grec non reconnu par le Saint-Siège ?

La métropole de Reggio garde sous les Normands les prérogatives qu'elle devait au patriarcat byzantin : mais précisément en raison de son importance les nouveaux maîtres du pays, d'accord avec le Saint-Siège, cherchent de bonne heure à y établir un archevêque latin. Dans une charte de 1082, il est fait mention de *Guillaume*, archevêque élu de Reggio, qui est certainement une créature des Normands. Ainsi, de toutes les villes de l'ancienne Calabre byzantine, c'est Reggio qui a dû accepter la première l'introduction du rite latin : c'est plus tard qu'il est établi dans les sièges secondaires de Tropea, de Squillace, de Cassano. — D'ailleurs, si les évêques nouveaux suivent, dans l'église cathédrale, la liturgie latine, le clergé grec, toujours très nombreux, a d'autres églises pour y célébrer sa liturgie propre; à Reggio, à Mileto, partout, il y a une « cattolica » spécialement réservée aux Grecs.

D'autres diocèses ont réussi à garder les évêques grecs. La métropole de S.-Severina est encore grecque au commencement du XIIIe siècle, sous le pontificat d'Innocent III [2]. Il en est de même sans doute, pour ses suffragants. — Dans le ressort de Reggio, le clergé grec reste le maître à Cotrone [3] et à Rossano. — La population de Rossano résiste avec vigueur à l'introduction du rite latin : après la mort de Robert Guiscard, les gens de Rossano s'étaient entendus avec ceux de Cosenza pour se soulever contre le nouveau duc Roger. Le gendre de Robert Guis-

1. M. Minasi cite bien la charte de 1173 (Trinchera, *Syllabus*, n° 181), mais c'est à tort qu'il affirme la mention de Nicotera dans un document romain du XIIe siècle (Voir les notes du *Liber censuum*).

2. *Patr. lat.*, t. 216, p. 461.

3. Concile de 1179. Hard., t. VI, 2 p. 2057.

card, Guillaume de Grentemesnil, avait profité de ces dispositions hostiles pour s'installer dans la ville, à la place de son beau-frère [1]. Mais il eut l'imprudence de vouloir imposer à la population un évêque latin. Roger réussit à rentrer dans Rossano; il s'empresse d'écarter l'évêque latin, et laisse les gens de la ville choisir un évêque grec : c'était pour lui le seul moyen de se faire accepter. Bientôt même l'évêque de Rossano réussit à s'affranchir tout à fait de la métropole latinisée de Reggio. Il prend le titre d'archevêque, reconnu au XIIe siècle par la cour romaine [2]. Ainsi le clergé grec garde à Rossano, à travers tout le moyen âge, un centre indépendant.

Les Normands ont dû faire à la population byzantine d'autres concessions : après avoir supprimé plusieurs diocèses grecs, ils sont obligés d'en instituer de nouveaux, comme ceux de *Bova* et d'*Oppido*, dans la Calabre méridionale. Quant à l'évêché de *Catanzaro*, c'est aussi un siège nouveau, de création normande, mais de rite latin. M. Minasi repousse avec raison toutes les fables, rapportées par Ughelli et plusieurs historiens locaux sur les origines de l'église de Catanzaro, et il établit très justement qu'il n'y a pas trace d'un évêché de Catanzaro avant la seconde moitié du XIIe siècle : nous savons d'ailleurs, par un texte formel, que Catanzaro, vers la fin du XIe siècle, fait partie du diocèse de Squillace [3].

Malgré la création de ces trois évêchés, la métropole normande de Reggio reste inférieure, par le nombre de ses suffragants comme par l'étendue de son ressort, à l'ancienne métropole byzantine. Au Nord, elle a perdu Cosenza, Bisignano et Rossano; à l'Ouest, les anciens diocèses de Tauriana et de Vibona, réunis à Mileto. La

1. Gaufr. Malaterra, IV, 22.
2. Trinchera, *Syllabus*, n° 52. *Liber censuum*.
3. Minasi, *loc. cit.*, p. 326. Charte de Squillace, Ughelli, t. IX, p. 426.

puissance directe du S.-Siège s'affirme par les privilèges des évêchés « immédiats » : S.-Marco, Mileto, Bisignano; même le siège épiscopal de Squillace semble avoir obtenu pendant quelque temps les mêmes prérogatives [1]. D'ailleurs les papes, tout en réduisant la province ecclésiastique de Reggio, confirment les droits anciens de la métropole, et reconnaissent, chez ses suffragants, l'existence officielle des deux rites, en autorisant l'archevêque à consacrer des évêques tant *grecs* que *latins* (Bulle d'Alexandre III [2], 1165).

Il reste donc en Calabre, longtemps après la rupture avec Constantinople, aggravée par le schisme, des évêques grecs, les uns dépendant d'un archevêque latin, les autres ayant gardé leur métropolitain grec, d'autres enfin (celui de Rossano) ayant le titre d'archevêque, sans suffragants, et ne relevant que du pape; comme leurs prédécesseurs de la première moitié du VIIe siècle, ils sont en même temps fidèles à la liturgie byzantine, et soumis à la suprématie romaine. Ainsi la Calabre ecclésiastique, au XIIe siècle, avec ses évêques de rites différents, ses archevêques autocéphales, ses évêques immédiats, présente une complication singulière, où l'on retrouve encore des éléments importants de l'ancienne organisation byzantine.

Tels sont les faits que l'étude très sérieuse de M. Minasi nous aide à mettre en lumière. Si les conclusions de l'auteur nous ont paru sur bien des points confuses ou incomplètes, la faute en est surtout à son ignorance de plusieurs publications récentes. De même qu'on ne peut plus parler des évêchés byzantins sans consulter les derniers travaux sur les listes épiscopales, de même on ne peut plus citer les lettres des papes sans avoir recours

1. Bulle de Paschal II, 1110. UGHELLI, t. IX, p. 430.
2. MINASI, *loc. cit.*, p. 300. — *Patr. lat.*, t. 200, p. 399.

aux Regesta pontificaux, de Jaffé-Lœwenfeld. Souhaitons aussi que l'auteur, s'il poursuit ses intéressantes recherches, porte son attention sur ces diplômes et ces chartes du XIIe siècle, dont une partie seulement est publiée. Les textes donnés par Ughelli des diplômes normands, auraient besoin d'une revision sérieuse. Enfin, malgré la très grande pauvreté, en documents du moyen âge, des archives ecclésiastiques calabraises [1], il y a encore, croyons-nous, des découvertes à faire. Pour ne citer qu'un exemple, nous savons que le comte Vito Capialbi, de Monteleone, mort en 1853, a laissé une importante collection de chartes, commençant au XIe siècle : lui-même, dans un article sur « les archives des deux Calabres ultérieures » (Naples, 1855) où il décrit brièvement sa collection, mentionne 12 chartes grecques des XIIe et XIIIe siècles, un grand rouleau de parchemin, du milieu du XIe siècle, écrit sur les deux côtés. Pourquoi ce trésor de documents est-il resté inconnu et inaccessible? comment peut-il rester enseveli, en attendant qu'il disparaisse après tant d'autres? C'est aux érudits calabrais de répondre.

Paris.

JULES GAY.

1. Cf. un récent article de M. Kehr sur les actes pontificaux dans les archives de Calabre (*Nachrichten von der K. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen*, 1898, heft 3).

P. S. — Cet article était imprimé lorsque j'ai eu connaissance d'une étude de Mgr Duchesne sur les diocèses de Calabre, qui doit paraître dans les *Mélanges Fabre*. Ceci m'amène à rectifier certains détails.

1° J'ai dit, après M. Hartmann, éditeur du Registre de Grégoire Ier, que la « *Turritana ecclesia* » mentionnée dans les lettres de Grégoire, était l'église de Turris en Sardaigne. Ceci est vrai pour la lettre I. 59; mais dans les lettres XIII, 20-21 il est question d'une « ecclesia Turritana » vacante, qui doit être visitée par un évêque de Calabre, en même temps que les deux églises calabraises de Cosenza et de Tauriana. Ce rapprochement semble bien indiquer qu'il s'agit ici de Thurii.

2° Les tombes et les inscriptions du Ve siècle, trouvées à Tropea, ne prouvent pas nécessairement qu'il existait dans cette ville un évêché.

3° L'église détruite de Thurii a dû être remplacée par l'évêché de *Rossano*, plutôt que par l'évêché de *Cassano*, de fondation tardive.

J. G.

NOTES SUR LA GENÈSE

VII

ISMAEL

(*Gen.*, XVI ; XVII, 25-26 ; XXI, 1-20 ; XXV, 79, 12-17.)

La notice d'Ismaël est peu circonstanciée dans P : (XVI, 1 *a*) « Et Saraï, la femme d'Abram, ne lui avait pas donné d'enfants. (XVI, 3) Et Saraï, la femme d'Abram, prit Hagar l'Égyptienne, sa servante, dix ans après qu'Abram se fut établi au pays de Canaan, et elle la donna pour femme à Abram son mari. (XVI, 15-16) Et Hagar enfanta un fils à Abram, et Abram donna à son fils, qu'Hagar avait mis au monde, le nom d'Ismaël. Et Abram était âgé de quatre-vingt-six ans quand Hagar enfanta Ismaël à Abram. » Treize ans plus tard, Ismaël fut circoncis avec son frère (XVII, 25-26) ; il assistait à la mort d'Abraham et présidait avec Isaac à ses funérailles, étant déjà âgé lui-même de quatre-vingt-neuf ans (XXV, 7-9). Il meurt à cent trente-sept ans, laissant douze fils qui furent chefs de tribus (XXV, 12-17). On dirait que les deux frères ne se sont séparés qu'après la mort d'Abraham, et l'interprétation de l'histoire ne donne pas lieu à la moindre difficulté. Mais la combinaison de cette notice avec les relations de J et de E, qu'on avait déjà eu quelque peine à concilier entre elles, a introduit dans le récit définitif un désordre auquel on ne peut remédier qu'en restituant à chaque source ce qui lui appartient, et en laissant de côté les sutures au

moyen desquelles on s'est efforcé d'établir une harmonie apparente dans les compilations successives.

Le récit jéhoviste de la naissance d'Ismaël comprend la majeure partie du chapitre XVI (1b-2, 4-8, 11-14). Sur la prière de sa femme, Abraham prenait Hagar pour concubine[1]. Une fois enceinte, Hagar n'eut plus de respect pour sa maîtresse. Abraham permettait à Sara de traiter son esclave comme il lui plairait. Maltraitée par elle, Hagar se décidait à fuir. Partie probablement d'Hébron, elle traversait le désert dans la direction de l'Égypte. L'ange de Iahvé la rencontrait près d'une source, entre Kadès et Béred, et lui prédisait l'avenir de son enfant. Dans le texte actuel, Iahvé tient à Hagar un triple discours : il lui ordonne de retourner auprès de Sara, sans autre explication, comme si la chose allait de soi, puis se reprend pour lui annoncer une postérité nombreuse (XVI, 9-10), et enfin il lui adresse les paroles qu'on attend, la promesse concernant l'avenir d'Ismaël, et la consolation renfermée dans le nom même qui devra être donné à l'enfant : « Dieu exauce ». Le troisième discours ne tient pas compte des précédents : « Tu es enceinte : tu enfanteras un fils et tu lui donneras le nom d'Ismaël, parce que Iahvé a fait attention à ta peine ». Il n'est pas question pour Hagar de se soumettre à de nouveaux affronts. Le premier discours a été ajouté par le compilateur qui a réuni le document jéhoviste et le document élohiste, parce que, dans cette dernière source, Hagar ne quittait

1. RENAN (*Histoire du peuple d'Israël*, I, 19) écrit : « Le patriarche possédait, en outre (en dehors de sa femme légitime) toutes les esclaves de sa tente, en particulier celles de sa femme ». La dernière assertion est inexacte. Il y avait, au contraire, exception pour l'esclave qui était la propriété personnelle de la femme mariée (Benzinger, *Archaeologie*, 162). C'est pourquoi Abraham ne prend Hagar qu'à la demande de Sara ; Jacob de même ne prendra pour concubines les esclaves de ses deux femmes qu'à la prière de Lia et de Rachel.

la demeure d'Abraham qu'après la naissance d'Ismaël[1]. Le compilateur s'est, du reste, contenté de cette addition : c'est pourquoi le retour d'Hagar, détail qui ne pouvait guère être omis, s'il avait appartenu au récit original, ne se trouve pas mentionné. Le second discours : « Je multiplierai ta race, et on ne pourra la compter tant elle sera nombreuse », est aussi une glose qui anticipe sur le verset suivant, le discours primitif où est annoncée la naissance d'Ismaël.

« Hagar donna pour nom à Iahvé qui lui parlait : *El-roï* » (XVI, 13). Le narrateur jéhoviste n'ignore pas que l'esclave d'Abraham n'a pas connu Dieu sous le nom de Iahvé. C'est pourquoi Hagar donne un nom particulier à l'apparition divine : « Dieu de vision », sans doute, dans la pensée de l'auteur, « le Dieu qu'on voit », qui apparaît. Quoi qu'il en soit de l'étymologie, il est tout naturel de supposer que la source près de laquelle s'arrête Hagar, était un lieu de culte fort ancien, et que la divinité qu'on y adorait portait le nom de *Roï* ou *El-roï*. L'élément *roï* se retrouve encore dans le nom du puits, ce qui confirme cette hypothèse. L'étymologie de *Lahai-roi* est donnée de façon peu claire dans le texte actuel (XVI, 13) : « Certes, *là* (הלם) j'ai vu après ma vision » ou « derrière mon voyant ». On doit admettre au moins comme très vraisemblable la conjecture de Wellhausen[2] : « Certes, j'ai vu *Dieu* (אלהים), et *je vis* (ajouter ואה') après ma vision ». On comprend du moins le jeu de mots, ce qui n'empêche probablement pas l'étymologie, comme beaucoup d'autres du même genre, d'être artificielle, la formation du nom ayant quelque chose d'anormal. Le même critique propose de voir dans le premier élément le mot « mâchoire »

1. Bacon, *Genesis*, 127 ; Wellhausen (*Composition d. Hexat.*, 21) attribue aussi au rédacteur le v. 8 ; mais ce verset est nécessaire pour l'enchaînement du récit, et introduit le v. 11.

2. *Prolegomena z. Geschichte Israels* (1886), 339.

(לחי, à lire *lechi* au lieu de *lachaï*) et dans le second (ראי) une prononciation altérée d'un mot (רעי) signifiant « antilope ». La source aurait été proche de rochers appelés Mâchoire d'antilope, tout comme il y a une hauteur, dans l'histoire de Samson (*Jug.*, xv, 9, 27), qui s'appelle Mâchoire et dont la légende fait une mâchoire d'âne (cf. tous les pics appelés Dent). On attend plutôt un nom d'animal, après le mot mâchoire, qu'un nom abstrait comme « vision », qui donnerait pour l'étymologie du nom complet « mâchoire du regard »[1]. Ces explications, purement conjecturales, ne seraient pas incompatibles avec celle qui vient d'être présentée pour le nom d'*El-roï*.

J avait pensé justifier suffisamment la conduite d'Abraham à l'égard de l'esclave qu'il avait rendue mère, par le droit que Sara, en sa qualité d'épouse légitime et maîtresse de maison, gardait sur sa servante. Le patriarche, disant à Sara qu'elle pouvait faire de son esclave ce qu'elle voudrait, constatait un fait. La responsabilité des mauvais traitements qui obligent Hagar à s'enfuir porte sur Sara, et Sara elle-même se trouve excusée par l'insolence d'Hagar. Dans E (xxi, 6; 8-21) c'est Sara qui prend l'initiative du renvoi de la servante. Elle demande à Abraham de chasser Hagar avec son fils, car l'enfant est déjà né. Sara elle-même est devenue mère. Son fils Isaac vient d'être sevré, et Abraham a donné un grand repas à cette occasion. La jalousie de Sara s'est allumée en voyant jouer le fils d'Hagar : il ne faut pas que le fils de la servante soit héritier avec le sien. Ce sentiment de la mère contre l'enfant d'une autre est pris dans la nature; mais l'occasion qui le provoque est assez vaguement indiquée. Sans doute, il y a là encore un jeu de mots sur le nom d'Isaac : Sara a vu Ismaël *jouant* ou

1. Bacon, *op. cit.*, 128.

riant (מצחק). Mais cela n'explique pas pourquoi Sara devient subitement jalouse. N'avait-elle donc jamais vu jouer le fils de sa servante? Ne faut-il pas que l'action du fils d'Hagar ait atteint en quelque manière Isaac, pour que Sara ait été impressionnée d'une manière aussi vive et subite, et pour que le jeu de mots du narrateur soit parfaitement réussi? On lit dans le grec (XXI, 9) : « Et Sara, ayant vu le fils qu'Hagar l'Égyptienne avait donné à Abraham jouer avec Isaac, son propre fils, dit à Abraham », etc. Bien que l'addition des mots : « avec Isaac, son propre fils » ne soit pas difficile à expliquer, leur suppression dans l'hébreu s'explique peut-être plus facilement encore. Divers endroits de ce chapitre ont été retouchés dans l'hébreu, postérieurement à la version des Septante, pour faire disparaître ou atténuer certains traits du récit qui devenaient choquants ou incroyables dans la compilation définitive. Cette histoire venant après celle de la circoncision, qui a été fournie par P, le fils d'Hagar se trouve avoir plus de seize ans lorsqu'il est chassé de la maison paternelle. Il était, par conséquent, bien plus âgé qu'Isaac. Comment supposer qu'un garçon mariable aurait pris part aux amusements d'un bambin sortant de nourrice? On va voir que le vieux récit faisait porter le fils d'Hagar par sa mère, quand Abraham la congédia; mais les scribes ont trouvé moyen de lui épargner un fardeau si lourd, en modifiant légèrement le texte. Pourquoi n'auraient-ils pas fait de même ici? Rien n'était plus aisé que de laisser tomber deux ou trois petits mots gênants (את יצחק בנה). L'ancien auteur disait : « Et Sara vit le fils qu'Hagar l'Égyptienne avait enfanté à Abraham, lutinant Isaac son fils ». Le fils d'Hagar est un enfant plus âgé qu'Isaac, mais de très peu d'années. Il s'empare de son petit frère, et il s'en amuse plus qu'il ne l'amuse. Une réflexion traverse comme un éclair l'esprit de Sara témoin de ce jeu : Il en sera toujours ainsi, et ce fils d'esclave

empêchera mon enfant d'être vraiment maître et héritier dans la maison de son père. La conclusion allait de soi, et Sara n'hésite pas un instant à la tirer : Que la mère et l'enfant s'en aillent, et qu'on n'entende plus jamais parler d'eux !

E nous présente Abraham tout affligé de cette communication, et répugnant à satisfaire le désir de son épouse. Dieu lui-même intervient pour prendre la responsabilité d'une mesure qui coûtait au patriarche, « à cause de son fils » (XXI, 11). La pauvre Hagar est toujours sacrifiée par l'historien. Dans J, Abraham ne se souciait pas de l'enfant, qui n'était pas encore né, et il laissait la mère aux mains de Sara. Dans E, il se préoccupe de l'enfant, mais non de celle qui le lui a donné. Hagar est une esclave. Avec un sens moral plus délicat, P retiendra près d'Abraham et l'enfant et la mère, sans dire un mot des dissentiments qui ont pu se produire dans le ménage patriarcal. D'après E, la jalousie maternelle de Sara se trouve conforme aux intentions de la Providence. Isaac est le vrai fils d'Abraham, celui dont la descendance lui sera comptée comme postérité, et qui seul est visé par les promesses divines (XV, 1, 5). Le fils de la servante, parce qu'il est issu d'Abraham, aura, d'ailleurs, un destin glorieux, car il sera père d'une nation. Les scrupules d'Abraham sont vaincus : ce que Sara veut, Dieu le veut.

« Le lendemain matin, Abraham prit un pain et une outre d'eau, et les donna à Hagar, et il mit l'enfant sur son épaule, et il la congédia » (XXI, 14). C'est ainsi qu'on doit lire, avec l'ancien interprète grec. Moyennant de légères modifications et une construction de phrase un peu embarrassée, l'hébreu actuel évite de faire mettre l'enfant sur le dos d'Hagar : « Le lendemain matin, Abraham prit du pain et une outre d'eau, et les donna à Hagar, les *mettant* (שם au lieu de וישם) sur son épaule, *et* (ואת au lieu de את) l'enfant. » Le lecteur est invité à

croire que l'enfant fut *donné* à Hagar, et que le pain et l'outre seulement furent placés sur ses épaules. Mais il aurait fallu corriger aussi le verset suivant, où il est dit qu'Hagar jeta son fils par terre.

Hagar est partie de Gérar, où se trouvait alors Abraham, et elle s'avance dans le désert de Beersabée. Bientôt ses provisions sont épuisées ; elle dépose l'enfant sous un arbrisseau, et s'éloigne à quelque distance pour ne pas le voir mourir. Ici l'hébreu dit (XXI, 16) : « Et elle éleva la voix et pleura ». Dans le grec, c'est l'enfant qui pleure : « Et l'enfant, élevant la voix, pleura ». Leçon confirmée par le contexte (XXI, 17) : « Et Dieu entendit la voix de l'enfant ». Les scribes ont pensé, non sans quelque raison, qu'un jeune homme, en pareille circonstance, devait moins pleurer qu'une femme. Mais combien plus touchante est l'économie du vieux récit ! Un enfant de quatre ou cinq ans, mourant de soif, est abandonné près d'un buisson. Sa mère se cache pour n'être pas témoin de son agonie. L'enfant crie et pleure. Dieu entend la voix du fils d'Abraham. L'ange de Dieu interpelle Hagar du haut des cieux, pour lui dire que Dieu protège son fils, et la renvoyer près de lui. Hagar, dans son trouble, n'avait pas vu qu'elle était près d'une source. « Dieu lui ouvre les yeux » pour qu'elle s'en aperçoive. La mère et l'enfant sont sauvés. On ne saurait dire si le nom du puits était indiqué dans le document original. Si c'était le puits de Lahaï-roï, comme dans J, le compilateur a pu omettre le nom avec intention. Il ne peut guère être question du puits de Beersabée, que le même auteur fait creuser un peu plus tard (XXI, 30) par les serviteurs d'Abraham. E parle du désert de Beersabée (XXI, 14), en employant ce mot par anticipation ; ou bien on devrait supposer que le nom a été ajouté. Peut-être vaut-il mieux admettre que l'historien a songé simplement à la source qui existait avant que les serviteurs d'Abraham en fissent un puits

pour les besoins de leurs troupeaux. Mais le discours de l'ange est destiné à expliquer le nom qni doit être donné à l'enfant. On remarquera que le fils d'Hagar est anonyme dans tout le récit, soit que l'auteur n'ait pas voulu lui attribuer de nom avant le discours de l'ange qui explique le nom d'Ismaël, soit qu'il ait pensé réellement que l'enfant n'avait pas encore de nom, ou bien qu'il avait quelque nom d'esclave, insignifiant et inconnu. Avant de dire (XXI, 20) que l'enfant grandit sous la protection divine, E devait observer que sa mère l'appela Ismaël[1]. Ce détail ne pouvait manquer de disparaître dans la compilation, puisque J faisait attribuer le nom d'Ismaël au fils d'Hagar avant qu'il fût né (XVI, 11).

Ismaël grandit dans le désert, et devint un habile archer. Quand il fut en âge, sa mère lui fit prendre une femme égyptienne (XXI, 21). Ainsi fut fondée la race des Ismaélites. Ces derniers traits achèveraient de prouver, s'il en était encore besoin, qu'Ismaël était encore tout jeune quand il fut chassé de la maison paternelle. Autrement, l'historien n'aurait pas pu dire qu'il grandit dans le désert.

Le sens des trois récits est, au fond, le même. Ils s'accordent fort bien, si on ne les prend pas comme le texte des aventures particulières d'une esclave égyptienne appelée Hagar et d'un enfant appelé Ismaël, né de cette esclave, et que son père Abraham aurait abandonné pour faire plaisir à sa femme légitime ou pour exécuter un ordre divin. C'est un fait reconnu par tous les interprètes de l'Écriture, que les anciens noms bibliques, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Éphraïm, et les autres, Misraïm, Canaan, Assur, ont à la fois un sens individuel et un sens ethnique, l'un pénétrant l'autre[2]. Il n'est donc pas sur-

1. Bacon, *op. cit.*, 139.

2. Pour voir combien les deux significations sont étroitement liées, et comment les faits généraux peuvent prendre la forme d'aventures particulières, il suffit de lire *Jug.*, I, 1-3.

prenant que les destinées de la nation ou de la tribu se reflètent parfois dans l'histoire du héros éponyme. A la distance où nous sommes des événements, et dans l'état des textes qui nous racontent l'origine des peuples et des tribus sémitiques, on ne peut démontrer qu'Ismaël et Hagar n'aient jamais existé comme individus, et qu'ils représentent simplement des tribus arabes, plus ou moins apparentées avec la famille israélite. Mais ce qui ne semble pas pouvoir être contesté, c'est que le sort de ces tribus, constamment repoussées du territoire palestinien vers le désert, est figuré dans l'expulsion d'Hagar et d'Ismaël. Les récits de J et de E sont l'expression populaire d'une réalité historique. Du moment que le symbole lui-même était pris comme vérité matérielle, il devenait choquant : c'est pourquoi P l'avait supprimé, se contentant d'affirmer le rapport généalogique existant entre les enfants d'Israël et les enfants d'Ismaël. Interprété dans l'esprit des anciens auteurs, l'histoire figurée n'a rien de scandaleux : les Ismaélites, qui ne sont pas de pur sang hébreu[1], n'ont aucun droit sur la Terre promise ; la dame a chassé la servante; le fils légitime a évincé l'enfant de la concubine; c'était le droit, la volonté de Dieu. Le sens ethnique des mots prime dans ces récits le sens individuel. Il ne faut pas y chercher trop de renseignements sur l'histoire privée d'Abraham et de sa famille, à moins qu'on ne veuille se heurter à des contradictions et des impossibilités.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

1. D'après E, la femme d'Ismaël était égyptienne comme Hagar. H. WINCKLER (*Altorient. Forschungen*, 29 suiv.) soutient que le mot *Misraïm*, dans ces récits et dans beaucoup d'autres, ne désigne pas l'Égypte, mais un pays de *Musri* que les textes cunéiformes placent dans l'Arabie du Nord. Cette thèse ne paraît pas suffisamment démontrée.

CHRONIQUE D'HISTOIRE

DE L'ÉGLISE GALLICANE

Dans une précédente chronique (*Revue*, 1896, p. 375), nous avons indiqué l'origine et la portée du grand ouvrage de M. l'abbé Duchesne, sur *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, dont le deuxième volume, Paris, Thorin-Fontemoing, 1900 (12 fr.) vient de paraître. Il traite de l'Aquitaine et des Lyonnaises. Rappelons que l'auteur a pour objet direct l'étude des anciens catalogues épiscopaux des diocèses de la Gaule et de l'ancienne France. Il s'efforce de démêler, parmi les catalogues, ceux qui ne sont point le produit de recherches plus ou moins érudites au IXe ou au Xe siècle, mais qui méritent vraiment d'être appelés traditionnels; il s'attache en même temps à les compléter à l'occasion et à recueillir, pour chaque évêque, les dates vérifiées par les documents quand il en existe. L'effet indirect de ces études est de fournir un nouveau moyen de contrôler les légendes répandues dans les différents diocèses sur la date de l'évangélisation des Gaules et sur la qualité de leurs premiers apôtres; dans son ensemble l'ouvrage renferme les données les plus précieuses pour la géographie ecclésiastique de la Gaule.

Le volume qui nous occupe renferme les séries épiscopales des provinces du sud-ouest et de l'ouest de la Gaule, c'est-à-dire des Aquitaines, de la Novempopulanie et des Lyonnaises. Les Aquitains du temps de César occupaient au nord des Pyrénées le pays des Tarbelli et des Auscii, dont la limite septentrionale restait en deçà du cours de la Garonne. Quand Auguste réorganisa la Gaule, le nom d'Aquitaine fut étendu à toute une portion centrale de la Gaule celtique, dont les *Ruteni*, les *Gabales*, les *Vellavii*, les *Arverni*, les *Bituriges Cubi*, les *Pictones* occupaient le pourtour oriental et septentrional. Cette Aquitaine agrandie renfermait alors dix-sept cités ou circonscriptions, dont seize sont bien connues. Le nombre des cités varia beaucoup. Lorsque l'ancienne Aquitaine primitive, ou ibérique, compta neuf cités, celles-ci obtinrent de former une province séparée qui fut la Novempopulanie (seconde moitié du IIIe siècle). Le nombre des cités alla croissant, si bien que la Novempopulanie en avait douze à la fin du IVe siècle, lorsque fut rédigée la Notice des Gaules. L'Aquitaine, après ce démembrement, est une expression géographique qui ne répond plus à aucune réalité ethnique ; elle demeure une grande province jusque dans

la seconde moitié du IVe siècle; entre les années 358 et 369, elle est divisée en deux provinces, l'Aquitaine Ire, dont Bourges reste le chef-lieu, et l'Aquitaine IIe, dont Bordeaux devient la capitale. La Notice des Gaules énumère huit cités pour l'Aquitaine première, et six pour l'Aquitaine seconde. Avec les douze cités de la Novempopulanie, cela fait un total de vingt-six cités dans la région dite de l'Aquitaine. Mais le nombre des diocèses n'est que de vingt-cinq. Sauf dans un cas, le diocèse coïncide toujours avec l'ancienne cité. En Novempopulanie, les diocèses de Eauze, Auch, Dax, Lectoure, Convenae (plus tard Saint-Bertrand-de-Comminges), Conserans (plus tard Saint-Lizier), Béarn (Lescar), Aire, Bazas, Bigorre (Tarbes), et Oloron correspondent aux cités *Elusatium*, *Ausciorum*, *Aquensium*, *Lactoratium*, *Convenarum*, *Consorannorum*, *Benarnensium*, *Aturensium*, *Vasatica*, *Turba* (*ubi castrum Bogorra*), *Elloronensium*. La cité *Boatium* a disparu au Ve siècle et le souvenir en reste dans les archiprêtrés de Buch et de Born du diocèse de Bordeaux. Les douze cités de la Novempopulanie n'ont donc donné lieu d'une manière durable qu'à la création de onze diocèses, et sauf dans un cas il ne s'est point formé de diocèses ailleurs que dans les anciennes cités. En effet, Eauze, la cité métropolitaine, disparut vers le milieu du IXe siècle; mais il y avait eu compensation anticipée par la création d'un évêché à Bayonne, l'ancien Lapurdum, par démembrement du diocèse de Dax. La date de cette création flotte entre le Ve siècle, date possible de l'origine, et le Xe siècle, époque où l'on connaît des noms d'évêques. Auch hérita de la qualité de métropole. La province ecclésiastique demeura constituée de la sorte jusqu'à la Révolution française. Le concordat de 1802 n'a laissé subsister que les sièges d'Auch, d'Aire, de Tarbes et de Bayonne.

La province d'Aquitaine Ire compta huit diocèses : Bourges, Clermont, Rodez, Albi, Cahors, Limoges, Gévaudan (Mende) et Velay (Le Puy) correspondant aux huit cités mentionnées dans la Notice des Gaules : Bituriges, Arvernes, Rutènes, Albigeois, Cadurci, Lemovices, Gabales et Vellavii. Le remplacement de la cité par le diocèse s'est fait sans la moindre transposition. Il faut attendre jusqu'au XIVe siècle pour voir démembrer les grands diocèses de la province. En 1317, sous Jean XXII, le diocèse de Saint-Flour fut organisé aux dépens de celui de Clermont; le diocèse de Vabres, aux dépens de celui de Rodez; le diocèse de Castres aux dépens de celui d'Albi; le diocèse de Tulle aux dépens de celui de Limoges. De ces diocèses, le Concordat n'a supprimé que Vabres et Castres.

Dans l'Aquitaine IIe, les diocèses des temps romains et mérovingiens correspondent aussi aux six anciennes cités des *Bituriges Vivisci*, des *Aginnenses*, des *Ecolisnenses*, des *Santones*, des *Pictavi*, des *Petrocorii*. Les sièges en sont à Bordeaux, Agen, Angoulême, Saintes, Poitiers et Périgueux. En 1317, en même temps que l'Aquitaine Ire était remaniée par Jean XXII, l'Aquitaine IIe voyait se former quatre diocèses : Condom détaché d'Agen, Sarlat démembré de Périgueux, Maillezais et

Luçon, taillés en plein pays des Pictons, dans l'immense diocèse de Poitiers. Deux de ces diocèses ont survécu à la Révolution et au concordat : Luçon, et La Rochelle (substituée à Maillezais depuis l'année 1648).

La constitution des métropoles dans la Gaule aquitanique s'est faite sans donner lieu aux compétitions ardentes dont Vienne et Arles furent le théâtre dans la Gaule narbonnaise. L'alternance de la domination romaine avec les influences franque et wisigothique, les partages entre princes mérovingiens causèrent quelquefois la vacance des sièges par suite des défiances des princes conquérants contre des évêques installés par les princes vaincus, mais n'occasionnèrent pas de remaniements des circonscriptions métropolitaines. Bourges, où avait probablement résidé le gouverneur de l'Aquitaine celtique après la formation de la Novempopulanie, était restée la capitale de l'Aquitaine première ; cette ville devint aussi métropole de la province. Bordeaux devint métropole de l'Aquitaine seconde. Les souvenirs d'une ancienne province d'Aquitaine Ire étaient bien effacés lorsque l'archevêché d'Albi, créé en 1678, reçut pour suffragants les évêchés romains de Rodez, Cahors, Mende, et les évêchés plus récents de Vabres et de Castres.

Dans la Novempopulanie, gouvernée par un *praeses*, le chef-lieu était Elusa, aujourd'hui Ciutat près d'Eause. La ville d'Eauze devint métropolitaine. Ruiné au IXe siècle, le diocèse disparut, et la qualité de métropole passa à la ville d'Auch. Dans une lettre du 13 juin (Jaffé 3263), Jean VIII qualifie le prélat Airardus d'archevêque d'Auch. Les diocèses de Pampelune et d'Osca furent quelque temps ballottés entre la France et l'Espagne, et considérés comme ressortissant à la province d'Auch. Dans les *Annales du Midi* (année 1896), M. Bladé a étudié l'*influence des métropolitains d'Eauze et des archevêques d'Auch en Navarre et en Aragon depuis la conquête de l'Espagne par les Musulmans, jusqu'à la fin du XIe siècle*. Cette influence passagère, due aux conquêtes franques du VIIIe et du IXe siècle, cessa par la restitution des diocèses espagnols à la province de Tarragone, rétablie par le pape Urbain II. Il n'y eut que les archiprêtrés espagnols de Bastan, de Lérin, de Cinco Villas en Navarre, et de Fontarabie en Guipuzcoa, qui relevèrent jusqu'en 1566 du diocèse de Bayonne, et qui appartinrent d'une manière un peu durable à la province d'Auch.

L'Aquitaine et la Novempopulanie, ou l'Aquitaine et la Gascogne, ne furent à aucun moment réunies en un groupement ecclésiastique superposé aux provinces de Bourges, Bordeaux, Eauze-Auch. Malgré la création d'un duché de Gascogne et d'un royaume-duché d'Aquitaine, aux VIIIe et IXe siècles, il ne se produisit pas de concentration des pouvoirs entre la main d'un haut prélat, comme ç'avait été le cas pour le métropolitain d'Arles (*Revue*, 1896, p. 382), investi par le Saint-Siège des droits de métropolitain sur une moitié du diocèse civil de Viennoise, et nommé vicaire pontifical en Gaule. On constate bien des velléités

de primatie à Bourges, mais il est peu probable qu'il faille en attribuer l'apparition à l'unité politique de l'Aquitaine. M. Alfred Leroux dans les *Annales du Midi*, t. VII, p. 141, *La primatie de Bourges*, a essayé d'en établir l'ancienneté et la vérité ; mais dans un travail subséquent, *De primordiis Bituricensis primatiae*, Nancy, 1896, M. G. Pariset a démontré que la lettre de Nicolas Ier à l'archevêque Rodulfe (Jaffé, 2765) n'était pas authentique. La prétendue primatie n'apparaît d'une manière certaine que vers la fin du XIe siècle, à une époque où le morcellement féodal était poussé très loin, où la formation des duchés de Guyenne et de Gascogne, des comtés de Toulouse, de Rouergue, de Gévaudan, de Bourbon, tendait à affaiblir le souvenir de l'ancienne unité.

La primatie de Bourges dépourvue de titre bien défini, et cherchant à s'exercer sur des territoires aussi morcelés, est restée, la plupart du temps, tout à fait honoraire.

La Gaule dite celtique, par opposition à l'Aquitaine et à la Belgique, ne contenait guère plus de Celtes que la province dont Bourges, par exemple, était le chef-lieu ; mais, dans son ensemble, elle ne comprenait point de groupe ethnique comparable à celui des Aquitains de la Novempopulanie, ou des Germains dont le voisinage et l'infiltration continue en Belgique tendait à modifier le caractère de la population. Elle s'étendait d'une façon générale entre Seine et Loire, avec cette différence que la Loire lui servait fréquemment de limite du côté de l'Aquitaine, tandis que la Seine au nord-nord-est coulait presque entièrement en deçà de sa frontière. A l'époque de la mort d'Auguste, ou certainement une trentaine d'années après, lorsque Ptolémée écrivait son ouvrage, la Celtique comptait 24 cités, plus la colonie romaine de Lyon, dont le nom s'étendit peu à peu à l'ensemble de la Gaule celtique et plus tard aux quatre provinces dites lugdunaises. Toutes ces cités n'ont point donné lieu à la création d'évêchés ; elles ne sont même pas toutes parfaitement identifiées ; ainsi les Arvii, mentionnés expressément par Ptolémée, ont disparu, sans que leur chef-lieu de Vogoritum ait laissé dans notre géographie une trace reconnaissable.

D'autres cités, comme celle des *Lingones* (Langres), qui appartenait ethniquement à la Gaule celtique, en furent momentanément distraites par Auguste, pour entrer dans les circonscriptions administratives de la Germanie, tandis que les *Caleti* (Caux) et les *Veliocasses* (Vexin) que César considérait comme des cités belges, furent attribuées à la Celtique par Auguste.

La *Notice des Gaules*, au commencement du Ve siècle, tient compte de la multiplication des cités par divers démembrements, du retour des *Lingones* à la Celtique, de la disparition des Arvii et des Ambarri, de la fusion des Coriosolites avec les *Ossismi*, et arrive, pour les quatre provinces lyonnaises, au chiffre de vingt-six cités auxquelles correspondirent, aux temps gallo-romains, vingt-cinq évêchés de fondation certaine. Il n'y a donc qu'une cité qui n'ait point eu de siège épiscopal ; en revanche, on en vit ériger deux au *castrum Cabillonense*

et au *castrum Masticonense*, ce qui porte à vingt-sept le nombre des sièges distribués entre les quatre provinces ecclésiastiques de la grande Lugdunaise ou Gaule Celtique.

La Lyonnaise première avait à Lyon son centre de civilisation, qui fut aussi pour toute la Gaule belgique (provinces de Belgique, de Séquanaise, et de Germanie) un centre de rayonnement chrétien et d'évangélisation. C'est à l'église de Lyon, dont le catalogue pontifical est d'ailleurs bien conservé, que remontent les renseignements authentiques les plus anciens sur la prédication de la foi, dans la région au nord de Lyon. S'il y avait jamais eu en France une primatie effective, due à l'antiquité des souvenirs chrétiens et au rôle historique dans la propagation de la foi à travers les Gaules, c'est Lyon qui aurait dû en posséder le titre et en exercer les droits ; mais Lyon n'était pas la capitale de la France; Lyon resta même assez longtemps hors de l'unité politique française, et ce fut au détriment de sa primatie, qui fonctionna plus imparfaitement encore et plus incomplètement que l'institution des métropolitains. Le premier évêque de Lyon, *Pothin*, y mourut martyr en 177. Le territoire du diocèse fut formé par l'adjonction à Lyon de la cité de *Segusiavi*. La cité des *Lingones* devint le diocèse de Langres dont le catalogue épiscopal s'est bien conservé. Le puissant peuple gaulois des Éduens s'était partagé entre plusieurs peuples. Dans la Lugdunaise Senonaise, ils fusionnèrent avec une fraction des Senones pour former la cité et le diocèse d'Auxerre [Nevers]. Dans la première Lugdunaise on les retrouve d'abord dans la civitas *Aeduorum*, qui donne lieu à l'évêché d'Autun, puis dans le territoire du *castrum Cabillonense*, devenu évêché de Chalon (sur-Saône), enfin dans le territoire du *castrum Masticonense*, qui devient un peu plus tard l'évêché de Mâcon. A Autun, il y a un évêque, Reticius, en 313, qui peut n'être pas le premier. En revanche, l'évêché de Mâcon date peut-être seulement des temps mérovingiens ; le catalogue épiscopal est en mauvais état. Le premier évêque connu par les documents assiste en 538 au concile d'Orléans. C'est le seul exemple d'une origine semblable. Partout ailleurs, en Celtique, sauf en Bretagne au temps de Charles le Chauve, la formation des diocèses demeure telle qu'elle est sortie des circonscriptions romaines.

Dans la deuxième Lugdunaise (province de Rouen) la correspondance est complète entre les cités du commencement du ve siècle et les évêchés gallo-romains. La *civitas Rotomagensium* embrassait le territoire des anciens *Veliocasses* (Vexin) et des *Caleti* (Caux) avec leurs chefs-lieux de *Ratomagus* et de *Juliobona* (Lillebonne). Elle forma la circonscription diocésaine de Rouen. D'une fusion semblable des *Baiocasses* et d'une partie des *Viducasses* sortit la cité des *Baiocassium* et, au point de vue ecclésiastique, le diocèse de Bayeux. Le peuple des *Aulerci*, dont une fraction se retrouve au Mans dans la Lugdunaise troisième, occupe dans la Lugdunaise seconde, avec le nom d'Aulerci Eburovices, le territoire de la *civitas Ebroïcorum*, et forme le diocèse d'Evreux. La

civitas Saiorum dont l'origine ethnique est mal connue, se retrouve dans le diocèse de Séez; celle des *Abrincatum* dans le diocèse d'Avranches, celle des *Lexovii* dans le diocèse de Lisieux, celle enfin des *Unelli*, dont le nom se perdit dans la suite aussi bien que la désignation primitive du chef-lieu, dans la civitas *Constantia* ou diocèse de Coutances. De tous ces diocèses, il n'y a que celui de Rouen qui ait un catalogue épiscopal vraiment traditionnel. M. l'abbé Sauvage en a fait l'objet d'une étude excellente dans les *Analecta Bollandiana*, t. VIII, p. 386. Le deuxième évêque connu, Avitianus, est un des Pères du Concile d'Arles en 314, ce qui fait remonter la fondation du siège, d'une manière très probable, jusqu'à la fin du IIIe siècle ou dans les premières années du quatrième.

La troisième Lugdunaise, au contraire, a d'excellents catalogues pour trois au moins de ses églises : Tours, Angers et Nantes. Dans cette province, les neuf cités romaines mentionnées dans la *Notice des Gaules* n'ont donné lieu qu'à la formation de huit évêchés, car la cité des *Aulerci Diablintes* disparaît au Ve siècle, comme a disparu la civitas *Boatium* en Novempopulanie, sans que l'on puisse savoir si elle a jamais été le siège d'un évêché; mais les *Turones*, les *Aulerci Cenomanni*, les *Redones*, les *Andecavi*, les *Namnetes*, les *Veneti*, forment autant de cités municipales et peu à peu de circonscriptions diocésaines : Tours, Le Mans, Rennes, Angers, Nantes, Vannes. Quant à la cité des *Ossismi*, dont le territoire déjà considérable s'était encore agrandi d'une partie au moins de la cité des Coriosolites, elle fut à son tour démembrée, et au temps de la Notice formait, au sud de l'Armorique, la cité des Corosopites, qui devint le diocèse de Quimper; au nord, la cité des Ossismes, avec un siège épiscopal dont le lieu précis n'est pas connu. La répartition des territoires entre ces sièges gallo-romains se maintint seulement jusqu'à l'époque de l'invasion bretonne ; mais comme la création des évêchés bretons d'Alet, de Dol, de Saint-Brieuc et de Tréguier est en rapport étroit avec l'apparition à Dol d'une métropole rivale de celle de Tours, nous en dirons quelques mots en même temps que de la constitution des métropoles.

La Lugdunaise Senonaise, qui tire son nom de la ville de Sens, son chef-lieu, était habitée par les cinq peuplades gauloises des Senones, des Carnutes, des Tricasses, des Parisii et des Meldi. Les trois dernières formèrent une cité chacune : les *civitates Tricassium*, *Parisiorum*, *Melduorum*, désignées dans la *Notice des Gaules*. Les peuples des Senones et des Carnutes en formèrent chacun deux : à côté de la civitas *Senonum*, on trouve la civitas *Antisiodorum*, également peuplée de Senones et d'une fraction d'Éduens; à côté de la cité des Carnutes, l'on rencontre depuis le IIIe siècle la civitas *Aurelianensium*, qui en avait été démembrée par l'empereur Aurélien. Aux sept cités de la *Notice des Gaules* correspondent les sept diocèses de Sens, Chartres, Auxerre (avec adjonction probable de Nevers), Troyes, Orléans, Paris et Meaux. A l'époque du démembrement de l'Empire, il se forma un

nouveau diocèse, par l'érection d'un siège à Nevers. La ville avait appartenu sans doute au territoire de la cité d'Auxerre ; mais au ve siècle, au moment où se constitua l'État burgonde, la frontière du nouveau royaume et de l'État de Syagrius passa entre Auxerre et Nevers. Cette dernière ville resta dans l'obédience politique des Burgondes, même après l'annexion des territoires de Syagrius à l'État mérovingien et après la conquête par les Francs de tout ce que possédaient les Wisigoths en Gaule (sauf la Septimanie). L'on comprend qu'une aussi longue division du diocèse d'Auxerre ait amené à Nevers la création d'un évêché qui ne dépendît pas d'un autre prince que du souverain burgonde.

Toutefois ces fondations nouvelles rencontraient de la résistance dans l'épiscopat de la Gaule. Les limites politiques des États se déplaçaient si fréquemment au temps des invasions, qu'il était prudent de ne point troubler les habitudes et de ne point bouleverser les circonscriptions ecclésiastiques à chaque remaniement politique. Le pape Innocent Ier l'avait clairement déclaré dans une lettre à Alexandre, évêque d'Antioche, qui l'interrogeait sur les conséquences à tirer, au point de vue ecclésiastique, des divisions provinciales instituées par décret de l'empereur : « Il ne paraît pas juste, répond le pape, de « bouleverser l'Église de Dieu suivant la mobilité des intérêts mon- « dains, ni de l'assujettir aux honneurs et aux divisions que l'em- « pereur jugera à propos de décréter dans ses affaires ». Jaffé 310. Dans son *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule*, M. Édmond Le Blant attribue au troisième concile d'Orléans une déclaration du clergé de Gaule disant « que les divisions politiques du sol sont chose indifférente pour l'administration ecclésiastique » (p. 137). Le canon qui est ici invoqué ne contient rien de semblable, mais seulement une invitation aux métropolitains et aux évêques, de convoquer et de fréquenter régulièrement les conciles provinciaux. La remarque de M. Le Blant n'en subsiste pas moins. Le clergé de la Gaule, recruté principalement parmi les Gallo-Romains, vivant de sa vie spéciale, gardant vivaces les souvenirs de la vie et de la domination romaine, n'était pas disposé à suivre dans les conséquences de leurs partages de famille, tous les caprices politiques des princes mérovingiens. Bien que l'on puisse croire que le diocèse de Mâcon est né d'un arrangement entre princes mérovingiens, après la destruction du royaume burgonde, il n'y eut plus d'autre fondation de ce genre. Après le partage de la Bourgogne de Clodomir entre Théodebert et Childebert, ce dernier prince ne parvint pas à ériger un siège épiscopal à Melun, pour la partie du diocèse de Sens qui lui avait été attribuée, tandis que Sens devenait cité austrasienne.

Pareillement en 573, après la mort de Caribert, Sigebert voulut fonder un évêché à Châteaudun, pour la partie du diocèse de Chartres qu'il avait obtenue au partage ; malgré la consécration de Promotus, désigné pour occuper le siège, le concile de Paris de 573 fit respecter

l'ancienne circonscription, au maintien de laquelle tous les évêques de Gaule étaient également intéressés. Ce n'est que par la violence, et au prix d'un véritable schisme, que quatre évêchés bretons furent établis, contrairement aux réclamations de tous les métropolitains francs.

La constitution des métropoles dans les quatre provinces de Lugdunaise s'opéra conformément aux divisions provinciales. Pour Lyon, la qualité de centre d'évangilation entraînait une situation de métropole de fait sur toutes les églises auxquelles ses missionnaires avaient prêché. La création d'une seconde Lugdunaise, à l'époque des remaniements de province sous Dioclétien, ne pouvait que favoriser l'établissement métropolitain de Rouen, chef-lieu de la province, et d'ailleurs l'une de nos plus anciennes églises, puisque c'était déjà son second évêque qui parut au concile d'Arles en 314.

De même à la fin du IVe siècle, lorsque apparurent les Lugdunaise IIIe et Senonaise, par dédoublement des deux premières, Tours avait déjà, par l'ancienneté relative de son siège et sans doute par son rayonnement chrétien, bien des titres à la qualité de métropole. L'éclat de l'épiscopat de saint Martin (de 372 à 397), sous lequel dut se constituer la province, donna même un lustre particulier à ses conciles, et un prestige spécial à sa discipline. L'analogie des autres groupements autour des chefs-lieux de province eût probablement suffi à transformer le siège de Sens en métropole, malgré le voisinage du siège de saint Denys, même si Paris eût eu alors plus d'importance que n'en avait l'ancienne Lutèce.

Dans les trois provinces de Lugdunaise Iere, IIe et Senonaise, l'organisation établie d'après les anciennes circonscriptions celtiques et romaines subsista jusqu'au XVIIe siècle. En 1622, Paris, qui avait ressorti jusqu'alors à la métropole de Sens, fut érigé en archevêché, et reçut pour suffragants outre le siège de Beauvais, les sièges de Meaux, Chartres, Orléans, et plus tard le diocèse de Blois démembré de celui de Chartres (1697) ; Sens ne garda que les trois sièges suffragants de Nevers, Troyes, Auxerre, tandis que la province de Lyon s'accrut d'un siège, le diocèse de Dijon ayant été formé par démembrement de celui de Langres (1731). La Révolution fit disparaître dans les trois provinces les sièges de Chalon, Mâcon, Avranches, Lisieux, Auxerre. Depuis la Révolution, en revanche, l'on a créé les diocèses de Versailles (1802), suffragant de Paris, et de Moulins (1817), suffragant de Bourges.

Les vicissitudes de Tours comme métropole furent plus douloureuses à cause de la longue rivalité de la métropole bretonne de Dol au IXe siècle, et du démembrement final de la province au XIXe. L'infiltration des Bretons dans l'Armorique ou Petite-Bretagne avait commencé de très bonne heure. Non seulement le fond primitif de la population avait sans doute une parenté de race assez étroite, et offrait des analogies de langue et de coutume avec les populations de la Grande-Bretagne, mais dès le Ve siècle il y eut un appel de population

de ce côté-ci de la Manche, et déversement des Bretons de Bretagne en Armorique. C'est Riotome, prince breton, qui vient avec quelque douze mille hommes au secours de l'empereur Anthemius (en 467), et qui s'installe sur le territoire de Bourges au nord de la Loire. A cette époque, les colonies bretonnes avaient sans doute déjà commencé à essaimer en Armorique, et il se peut que leur multiplication ait justement donné à l'empereur la pensée d'employer des Bretons contre les Wisigoths de l'Aquitaine. L'émigration bretonne arrivait aussi bien des parties septentrionale et orientale de la Grande-Bretagne, que des parties occidentale et méridionale, plus exposées aux invasions; les luttes contre les Scots et les Pictes contribuèrent à la stimuler autant que la crainte des envahisseurs saxons. Les émigrants avaient apporté avec eux leurs coutumes religieuses; ils amenèrent aussi leurs moines, dont quelques-uns avaient le caractère épiscopal. Ces moines-évêques fondèrent des monastères influents, d'abord sur la côte nord ou les Bretons se trouvaient en plus grand nombre : un moine gallois, saint Paul-Aurélien, créa au VIe siècle le monastère de Léon, dans un territoire qui avait jadis appartenu à la cité des Ossismes. L'évêché de cette cité avait probablement subi une éclipse; le diocèse de Quimper dut s'arrondir de quelques morceaux, car il engloba jusqu'à la localité de Carhaix, ancien centre municipal de la cité des Ossismes. Avec le consentement du roi Childebert, le monastère devint le centre d'un évêché qui fut appelé Saint-Pol-de-Léon, du nom de son fondateur, et qui peut être regardé comme tenant lieu, ou à peu près, de l'évêché de la cité des Ossismes.

Les autres fondations analogues empiétaient davantage sur les diocèses constitués. Saint Tutwal organisa un monastère à Tréguier, saint Brieuc en fonda un au Champ-du-Rouvre, et donna son nom à la localité, saint Malo en fonda un autre à Alet, saint Samson à Dol, et saint Lunaire à Pontual. Il est probable que chaque monastère tenait dans sa dépendance un certain nombre de paroisses soit groupées en circonscriptions là où la population bretonne était assez dense, soit éparpillées là où les colonies bretonnes vivaient disséminées et sporadiques. Les évêques francs du voisinage avaient sans doute accueilli avec bienveillance ces moines qui apportaient un secours religieux à des populations assez différentes par les mœurs et par la langue, de leurs propres ouailles. Le fait est que saint Samson assista à un concile de Paris du temps du roi Caribert, que les évêques francs consacrèrent tout d'abord les évêques-moines, et que le métropolitain de Tours protesta seulement quand les Bretons voulurent se passer de son intervention et de celle des évêques de la province. De même que les chefs bretons, dont la titulature oscilla sans cesse entre *roi* et *comte*, se montrèrent assez indociles à l'égard des Mérovingiens et devinrent peu à peu presque indépendants, de même sans doute les évêques bretons finirent par se consacrer entre eux, sans trop s'inquiéter du métropolitain de Tours. Peu à peu aussi les monastères firent figure de

véritables évêchés. Au temps de Charlemagne, où la sujétion politique de la Bretagne fut plus sérieuse, on aperçoit nettement quatre diocèses bretons, ayant une circonscription définie : ce sont ceux de Quimper et de Vannes, ayant subi des remaniements territoriaux, et au nord ceux de Saint-Pol-de-Léon et d'Alet, mais encore dépendants de la métropole de Tours.

Sous les successeurs de Charlemagne, la Bretagne devint une principauté indépendante. Le chef breton Nominoé battit Charles le Chauve, et lui imposa un traité. Soit qu'il ne trouvât pas assez de complaisance pour ses vues politiques chez les évêques de Bretagne, soit qu'il suivît trop aveuglément les conseils du moine Conwoïon, de l'abbaye de Redon, dans les affaires ecclésiastiques, soit pour les deux causes réunies, Nominoé expulsa de leurs sièges les quatre évêques bretons, érigea en évêchés les monastères de Dol, Tréguier, Saint-Brieuc, et désigna le siège de Dol comme métropolitain pour la province bretonne. Le premier acte solennel du nouveau métropolitain fut de consacrer Nominoé roi.

L'usurpation des droits métropolitains de Tours, l'expulsion d'évêques sans procès canonique, provoquèrent de vives réclamations qui furent portées au Saint-Siège. Mais elles n'eurent aucune action sur Nominoé, qui mourut en 851. L'état de choses qu'il avait créé se maintint sous son fils Erispoé (851-857) ; même la province bretonne s'était complétée vers 850 par l'adjonction du siège de Rennes ; l'évêque de Rennes est compris parmi les destinataires de la lettre collective par laquelle les évêques francs reprochent aux évêques bretons, entre autres griefs, de ne pas rendre au métropolitain de Tours l'honneur et l'obéissance qui lui sont dus. Le roi (ou duc) Salomon essaya de régulariser la situation par des négociations avec le pape Nicolas Ier et par le rappel de deux des évêques expulsés. L'affaire traîna vers la fin du IXe siècle. La qualité de métropole, presque toujours refusée à l'église de Dol par les églises de Nantes et de Rennes, était discutée par d'autres, mais à peu près reconnue par celles de Tréguier et de Saint-Brieuc.

Il faut attendre jusqu'à Innocent III pour voir restituer définitivement à la métropole de Tours son ancienne juridiction sur toute la Bretagne ; mais les sièges établis par Nominoé au IXe siècle subsistèrent jusqu'à la Révolution ; la province compte désormais outre les huit sièges d'antan : Tours, Le Mans, Rennes, Angers, Nantes, Vannes, Quimper, les Ossismes (remplacé par Saint-Pol-de-Léon), les quatre sièges plus récents de Dol, Alet, Saint-Brieuc et Tréguier. La Révolution fit disparaître les évêchés de Dol, d'Alet, de Tréguier et de Saint-Pol-de-Léon, ce qui ramène les diocèses de la province à l'ancien nombre de huit ; mais il y a eu annexion de Saint-Pol-de-Léon à Quimper dont la circonscription embrasse en gros l'ancien territoire des Ossismes, et maintien de Saint-Brieuc qui représente l'ancienne cité disparue et dépecée des Coriosolites.

Depuis la Révolution, l'évêché de Laval, créé en 1855, représente l'ancienne cité des *Aulerci Diablintes*, qui n'avait point laissé de traces dans l'organisation ecclésiastique gallo-romaine.

Enfin en 1859, l'érection d'une métropole à Rennes avec attribution comme suffragants des sièges de Vannes, Quimper et Saint-Brieuc, a donné corps au rêve d'une métropole et d'une province purement bretonne. La province démembrée de Tours a pour suffragants, avec le nouveau siège de Laval, les anciens sièges du Mans, d'Angers et de Nantes.

Cette étude de géographie ecclésiastique, dont les éléments se trouvent dans les Fastes épiscopaux, s'y complète par les listes épiscopales des différents sièges. Dans un travail de ce genre, il est inévitable que l'on rencontre les souvenirs hagiographiques qui entourent l'origine de maint siège épiscopal. Les deux morceaux de résistance sont le chapitre sur les légendes d'Aquitaine, et la dissertation consacrée aux légendes de Saint-Pierre-le-Vif à Sens. En Aquitaine, le saint qui jouit du crédit le plus étendu et dont le rôle, au dire des tenants de l'apostolicité des églises de Gaule, aurait été le plus considérable, c'est saint Martial, l'apôtre de Limoges, et avec lui saint Austremoine d'Auvergne et saint Ursin de Bourges. Saint Privat de Mende, saint Genou de Cahors, saint Clair d'Albi, saint Front de Périgueux, saint Georges du Velay, saint Ausone d'Angoulême, saint Eutrope de Saintes, saint Gény de Lectoure, les deux saints Vincent de Dax et d'Agen, saint Caprais et sainte Foi tiennent une moindre place dans l'argumentation des partisans de l'apostolicité. En compagnie des trois saints plus illustres, ils font chacun les frais d'un paragraphe particulier dans le chapitre des légendes d'Aquitaine. De saint Savinien, le premier évêque de Sens, l'histoire ne sait absolument rien ; elle suppose seulement que son épiscopat, et par conséquent la fondation même de Sens, doit remonter assez haut dans le IVe siècle, parce que le premier évêque de Sens dont on connaisse une date certaine, l'année 475, est déjà le treizième évêque de la liste ; et comme le catalogue traditionnel de Sens offre certaines garanties de bonne conservation, on peut tenir saint Savinien pour assez ancien, en supposant une moyenne de dix à quinze années par épiscopat. Le petit roman de la vie de saint Savinien est tout entier postérieur à l'invention, en 847, du corps que l'on pensa être le corps d'un martyr, par une simple inspection des ossements. Nulle part M. Duchesne ne discute directement avec les tenants de l'apostolicité. Ni Mgr Bellet, qui en est le dernier et le plus sérieux défenseur, n'est nommé par son nom ; ni son livre n'est indiqué par le titre. L'on aurait tort de chercher dans cette omission une marque de dédain pour l'auteur. La discussion de ce livre, que nous avons signalé jadis (*Revue*, 1896, p. 375), a été très bien faite par M. Guérard dans sa petite brochure : *Une récente étude sur les origines des églises de France*, Paris, Letouzey, 1899. L'on y apprend avec satisfaction que dans la deuxième édition du livre de Mgr Bellet l'on ne lit plus les

deux lettres de recommandation qui se trouvaient placées jadis en tête de l'ouvrage « et où l'opinion contraire à l'apostolicité de nos églises était présentée sinon comme une hérésie du moins comme une marque d'absence de sens chrétien ». Cette suppression accuse un progrès dans l'esprit public. Il serait très fâcheux pour le bon renom du sens chrétien, que l'on pût se faire de lui une arme en faveur d'une pieuse crédulité. Dans un livre d'exposition purement érudite, comme les *Fastes épiscopaux*, l'auteur a sagement fait de n'introduire aucune polémique directe. C'est l'affaire des articles de Revue, de ressasser des textes cent fois discutés, et de rajeunir comme ils peuvent les antiques discussions. Le livre de M. Duchesne les y aidera, grâce aux catalogues épiscopaux dont il contient les éléments et la critique. Il contribuera surtout à l'ensemble de l'histoire de l'Église gallicane depuis les origines jusqu'aux IXe et Xe siècles ; il en fournit des matériaux excellents. Quant aux héros des légendes d'Aquitaine, comme ils ont pour la plupart une place dans les listes épiscopales, il était nécessaire d'en dire quelque chose ; mais l'auteur n'a voulu que marquer, autant que possible, l'auteur, le lieu d'origine, et l'époque d'apparition des légendes. Il l'a fait en discutant les données positives des documents. S'il ne s'en était tenu là, il eût écrit toute autre chose que les *Fastes épiscopaux* de l'ancienne Gaule.

Paris.

HIPPOLYTE-M. HEMMER.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

1896-1899[1]

C. *Lactance.* — Cet écrivain a été dans le Corpus de Vienne l'objet d'une édition qui peut passer pour un modèle ; elle a pour auteurs [72] S BRANDT et LAUBMANN, mais, en réalité, elle est l'œuvre surtout de M. Brandt. Le dernier volume contenant le *De Mortibus persecutorum* a paru en 1897. En même temps, une petite édition classique a été donnée par M. Brandt ; elle a un apparat critique réduit.

M. Brandt s'est aussi occupé de la chronologie des œuvres de Lactance. Son dernier mémoire [73] *Ueber die Enstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius u. des Buches De Mortibus persecutorum* (*Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. in Wien*, CXXV, VI ; 1891 ; 138 pp. in-8), a surtout pour but de montrer que Lactance n'est pas l'auteur du *De Mortibus*. Ce mémoire a provoqué trois articles de [74] BELSER, *Theologische Quartalschrift* (1892, pp. 246 et 439 ; 1898, 547). M. Brandt a répliqué aux deux premiers dans les *Jahrbücher für kl.*

1. Voir *Revue*, IV (1899), 378 ; V (1900), 64.

Philologie (1893, t. CXLVII, pp. 121 et 203) et dans une note de ses prolégomènes (n. 6, p. XVIII). Enfin, plus récemment, la date des Institutions a été discutée par M. Lobmüller.

D'après M. Brandt, Lactance, né en Afrique vers 260, s'établit à Nicomédie après 290, comme professeur public. En 303, il perd sa charge en vertu de l'édit du 24 février. C'est à ce moment qu'il se met à recueillir les matériaux des *Institutions*, grand ouvrage apologétique auquel l'auteur attache la plus haute importance. A ces travaux préliminaires, appartient le *De Opificio Dei*, terminé en 304, compilation où il n'y a rien d'original. Les *Institutions* ont été achevées avant la mort de Maximien, en 310 ; car V, 23, Lactance n'aurait pas manqué de la mentionner à l'appui de ses menaces, à la façon de l'auteur du *De Mortibus* qui l'a décrite (c. 28-30). Il est probable que la date de l'achèvement de l'œuvre doit être placée en 308 ou en 309. Où était alors Lactance ? En Gaule, répond M. B. C'est là le point décisif pour la question du *De Mortibus*. Saint Jérôme nous apprend que Lactance a été le précepteur de Crispus (*De uir. ill.*, 80 ; *Chron.*, a. 2333). Crispus naquit en 304, peut-être en 302 (SEECK, *Zeitschrift für wiss. Theologie*, 1890, 69). Si, comme le croit M. B., Lactance était en Gaule depuis 307, Crispus lui eût été confié bien jeune. Mais saint Jérôme ne dit pas que Lactance fût venu pour cela. Il a quitté l'Orient bien plutôt à cause de la persécution et afin de terminer en paix son grand ouvrage (voir le ton du *De Op.*, 1, 1 ; 3 ; 2 ; 20, 1 ; de *Inst.*, 4, 18, 2). Des pays entre lesquels il avait le choix, l'Italie et l'Afrique jouissaient de la paix religieuse depuis 305, mais étaient dévastées par la guerre de Sévère et de Maxence (en 307), de Maxence et d'Alexandre (en 308-310). Restait la Gaule, gouvernée par Constantin, qui avait séjourné à Nicomédie jusqu'en 306 et que Lactance avait pu voir, dont il connaissait en tout cas les sentiments autrement que par ouï-dire. Le voyage de Lactance en Gaule, loin d'être en contradiction avec les données du problème, paraît donc vraisemblable. Et qu'il se place pendant la composition des *Institutions*, c'est ce que prouvent deux passages, V, 2, 2 et 11, 15 (« cum in Bithynia... docerem » ; « uidi ego in Bithynia...»). Il y parle de son séjour à Nicomédie au passé, et sur le ton de quelqu'un qui écrit ailleurs. Le préceptorat et la situation politique et religieuse de l'empire nous amènent à penser que Lactance est alors en Gaule. Il a pu devenir précepteur de Crispus presque aussitôt après son arrivée. Car le panégyriste Nazarius (p. 243, 3 Baehrens) vante en 321 dans Constantin le Jeune, né en 315 ou 316, une formation littéraire hâtive : « *maturato studio* litteris habilis » ; Constantin le Jeune avait alors six ans au plus. Son père faisait donc commencer de très bonne heure l'éducation de ses fils. L'absence d'allusions à Constantin dans les *Institutions* (les discours de 1, 1, 12 et 7, 27, 2 sont apocryphes) donnent lieu de croire qu'elles étaient presque entièrement rédigées quand l'auteur entra en relations avec le prince.

D'autre part, il résulte de l'étude du *De Mortibus*, que cet opuscule a été composé après 313 (en 315 d'après M. Brandt), par un personnage

ayant séjourné à Nicomédie de 310 à 313. Or Lactance, qui a fui la persécution dès 307, n'a pas dû reparaître à Nicomédie avant 313. La persécution n'a fait qu'une très courte relâche, depuis l'édit de tolérance de Galère (30 avril 311) jusqu'à sa mort. Mais, à cette date les *Institutions* étaient publiées. L'auteur pouvait-il reparaître dans la ville du prince qu'il avait clairement désigné par les mots : « illa est uera bestia » (*Inst.*, 5, 11, 5)? Il ne semble pas. Il n'y a donc pas de place pour un séjour de Lactance à Nicomédie pendant les années où, dans cette ville, l'auteur du *De Mortibus* faisait provision de traits haineux.

L'étude du style confirme l'hypothèse de la différence des auteurs. Sans doute, il y a dans le *De Mortibus* bien des détails qui rappellent Lactance. Mais ils sont plutôt le fait d'un imitateur des *Institutions* alors dans toute leur nouveauté, que d'un écrivain original. Et ils sont démentis par la tenue de l'ensemble, sensiblement inférieure à la distinction et à l'élégance du professeur africain. On ne trouve, non plus, aucune de ces allusions aux œuvres antérieures, dont Lactance aime à se parer. Il faut donc supposer que le *Donatus* auquel est adressé le *De ira Dei* est différent du dédicataire des *Mortes*.

L'*Epitome* a été rédigé cinq ou six ans après la publication des Institutions.

En regard de ces conclusions, voici la chronologie défendue par M. Belser :

307-310, Lactance est dans un pays inconnu, loin de Nicomédie;

310-311, peut-être avant, achèvement des *Institutions*;

314, décembre, achèvement du *De Mortibus*;

315-316, *Epitome*;

318-320, *De Ira Dei*.

M. Belser se fonde sur divers textes des *Institutions* (notamment 4, 27, 3). Mais la principale objection à la thèse de M. Brandt est l'attribution par saint Jérôme du *De Mortibus* à Lactance. Ainsi déjà à la fin du IVe s., ce pamphlet faisait partie du *Corpus Lactantianum*. Il n'est pas impossible, après tout, que l'œuvre de l'élève ait été mise à la suite de celles du maître. Il reste cependant des doutes. L'argumentation de M. Belser a obligé M. Brandt de modifier certaines assertions, notamment sur la date du préceptorat.

Une autre objection vient à l'esprit. Les chronologies des deux savants ne sont pas tellement différentes, qu'on ne puisse les faire accorder, et alors la question du *De Mortibus* reste entière. On la résoudra suivant qu'on admettra ou non la possibilité d'un séjour de Lactance à Nicomédie après 309. Le lieu où les *Institutions* ont été achevées n'a plus d'importance. C'est peut-être le résultat le plus clair de cette polémique. En tout cas, ceux qui se risqueront à la lecture de la brochure et des articles de M. B., me sauront peut-être gré d'avoir d'avance indiqué quelques-unes des conclusions; car l'exposition de ces questions difficiles n'est pas facilitée par des subdivisions et des résumés qui seraient cependant fort utiles. J'ajoute, pour être complet, que

M. O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, pp. 426 et sqq., émet une autre hypothèse. Lactance serait l'auteur du *De Mortibus*; il l'aurait composé en Gaule après la mort de Dioclétien, vers 320. Cette date est considérée comme possible par M. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, III, 381. Elle n'a d'ailleurs qu'un rapport secondaire avec la question d'authenticité. M. Brandt s'est contenté de la mentionner.

Le troisième article de M. Belser a pour objet les adresses à l'empereur dans les Institutions. M. Brandt en avait nié l'authenticité. M. Belser la défend, et il se fonde sur leur parenté avec le *De mortibus* pour en tirer un nouvel argument en faveur de l'authenticité de ce dernier écrit.

Lobmüller [75] a repris la question de la date des *Institutions* (*Der Katholik*, juillet 1898, 1-23). Sa discussion, très claire et très facile à suivre, aboutit aux conclusions suivantes : 1° Lactance a commencé son œuvre après la publication dirigée contre les chrétiens par les *duo uiri* dont il est question V, 2, 2, publication qui n'est pas postérieure à la fin de 303 ; 2° *De opificio Dei* est de 304 ; 3° Les *Institutions* ont été commencées en 305, et achevées avant la maladie de Galère (mars ou avril 310). Ainsi il aurait fallu cinq ans pour les achever. M. L. insiste beaucoup sur les difficultés et les lenteurs d'une telle entreprise ; la plupart des critiques précédents, sauf M. Brandt, avaient en effet supposé une durée moindre, trois ans au plus. L'ouvrage aurait été terminé non en Gaule, mais en Asie, puisqu'il semble n'avoir de rapport qu'avec la situation de l'Orient. Ce dernier point n'est pas très solide; car on peut supposer que l'ouvrage a été rédigé et préparé en grande partie en Asie, mais achevé ailleurs. De même, M. L. n'a pas examiné une autre hypothèse possible sur le *De opificio*. Il aurait pu être écrit en même temps que les premiers livres des *Institutions*.

D. *Eusèbe*. — Il y a quelques années, le professeur de Bâle Fr. Overbeck [76], *Ueber die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung* (Basel, 1892, 64 pp. in-4), a étudié la composition de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe. Il a distingué dans l'ouvrage deux parties entièrement différentes par le caractère comme par le sujet. La première, livres I-VII, est annalistique ; c'est le développement de la colonne de la Chronique qu'Eusèbe avait consacrée à l'Église chrétienne. Par là, il se rattachait aux chronographes. La deuxième partie est un essai d'histoire contemporaine, l'histoire de la lutte et de la victoire du Christianisme racontée au point de vue de l'histoire générale. Cette conception, fort inexacte, ne rend pas l'aspect général de l'œuvre d'Eusèbe. Dans la première partie, l'Histoire ecclésiastique est forcément plus sèche, et composée surtout d'extraits. Puis, peu à peu, elle s'anime et s'enrichit de traditions directes, de renseignements contemporains, de choses vues. Mais il y a une transformation graduelle, et il faut vraiment l'esprit de système pour en tirer une théorie. Cf. *Rev. critique*, 1894, II, 159.

Dans un précédent travail, que je ne connais pas, M. A. Halmel a

repris l'étude de ce problème. Aujourd'hui, il l'aborde par un côté nouveau. Il suppose un lien entre la question de la composition de l'Histoire d'Eusèbe et celle des rapports à découvrir entre les deux rédactions du *De martyribus Palestinae* [77] : *Die palästinensischen Märtyrer des Eusebius von Caesarea in ihrer zweifachen Form, Eine Untersuchung zur Enstehungsgeschichte der Historia ecclesiastica des Eusebius von Caesarea* (Essen, G. Baedeker, 1898; x-117 pp. in-8). On sait qu'il existe de ce petit écrit d'Eusèbe deux recensions : l'une courte, conservée en grec dans les mss. de l'Histoire ecclésiastique, l'autre plus longue, conservée en syriaque, et accessoirement dans divers fragments; cf. *Revue*, II (1897), p. 441. D'après M. H., l'écrit sur les martyrs a été d'abord entrepris en dehors de l'Histoire ecclésiastique, alors que celle-ci, c'est-à-dire les livres I-VII et VIII, 2, 4-13, 7, était presque achevée. Mais les événements graves de l'année 313 déterminèrent l'écrivain à raconter l'histoire de son temps, τὸ καθ' ἡμᾶς. Dès lors l'écrit sur les martyrs de Palestine pouvait être utilisé. L'histoire contemporaine se trouvait donc constituée par VIII, 1-2, 3 et le *De martyribus* d'une part, et VIII, 13, 9-17 et X d'autre part. En remaniant les deux parties pour en faire un tout, Eusèbe élimina le *De Martyribus*, le rejeta en appendice, et le remplaça par la première rédaction de ce qui devait être d'abord la fin de l'Histoire ecclésiastique, c'est-à-dire VIII, 2, 4-13, 7. Dans une seconde édition, Eusèbe supprima l'appendice, et en le remaniant en fit un ouvrage plus développé, destiné à un public plus étendu. Je ne puis ici que signaler brièvement ces conclusions fondées sur une discussion très minutieuse et difficile à suivre. Le principal défaut de l'hypothèse de M. H. est d'être très compliquée. Quand on voudra reprendre le problème, il faudra s'occuper de la composition de la rédaction développée, des attaches locales qu'elle présente, des actes qui peuvent y avoir été incorporés ou inversement en avoir été extraits, témoins d'un usage semi-liturgique. A cet égard, on devra recourir à l'article des *Analecta Bollandiana* mentionné ici même autrefois (1897, 113-140).

H. Gelzer [78], *Byz. Zeitschrift*, VIII (1899), 643, a rétabli un fragment d'Eusèbe d'après Syncelle et Malalas. La prise de Jérusalem par Titus, dit l'historien, eut lieu le jour de Pâques ; il fallait que les Juifs reçussent leur châtiment le jour anniversaire de la Passion du Sauveur. Cf. *H. E.*, III, 5, 6.

Mac Lean a publié [79] : *The ecclesiastical history of Eusebius in Syriac*, en collaboration avec M. W. Wright (1898). Cette traduction tient une place importante dans la littérature syriaque, car elle est d'une langue excellente, et le traducteur a su être lisible sans être infidèle, mérite fort rare pour une ancienne traduction. Un autre intérêt, au moins aussi grand, de cette publication, c'est qu'elle est une contribution capitale à l'établissement du texte d'Eusèbe. Il serait à désirer qu'un syriacisant entreprît une collation de cette version avec notre texte de l'original. M. A. Merx a fait une collation de la version armé-

nienne avec la version syriaque, et publie le résultat de ses recherches dans le même volume. La version arménienne équivaut à un ms. de la version syriaque, puisqu'elle a été exécutée d'après elle, non d'après le grec.

Sur Eusèbe, on peut maintenant consulter l'article de PREUSCHEN, dans la *Realencycl. für prot. Theol.*, V, [1898].

14. FONDATION ET ORGANISATION DES ÉGLISES. — Au lendemain de la persécution, cette tâche, qui n'avait pu être poursuivie avec suite et ampleur, s'imposait aux chefs de l'Église chrétienne. Il fallait, à l'intérieur de l'Empire, consolider les créations anciennes, coordonner hiérarchiquement les évêques dispersés, diviser les diocèses devenus trop vastes avec l'accroissement des prosélytes. Il fallait aussi aller porter la bonne nouvelle hors des frontières romaines, auprès des barbares que rapprochait déjà le mouvement précurseur des invasions. Cette double tâche a été mise en lumière, grâce aux travaux suivants.

Un point important de la constitution de l'Église romaine a fait l'objet d'un article de [**80**] GRAUERT. A propos des décrets de Nicolas II (1059-1060) sur l'élection des papes (*Papstwahlstudien* dans l'*Hist. Jahrbuch*, XX [1893], 257 sqq.), il a été amené à rassembler les textes relatifs à la question depuis les canons apostoliques. Il les discute et cherche en particulier à déterminer la mesure de liberté requise pour l'élection valide du ve au xie s. A signaler surtout son étude sur l'influence du sénat et du roi arien des Goths. M. Grauert montre comment la simonie et l'*ambitus* ont toujours été tenus par les chrétiens scrupuleux pour des causes d'invalidation, qu'il s'agisse d'un évêque ou du pape. Cette idée s'est formulée dans la lettre des empereurs Léon et Anthemius au préfet du prétoire Armasius (469) : « Profecto... indignus est sacerdotio, nisi fuerit ordinatus inuitus », et dans la loi portée par le pape Symmaque au concile romain du 1er mars 499. M. Grauert établit que tel a été le droit constant, confirmé fréquemment par des actes et des décisions nouvelles. Nos lecteurs n'ont pas oublié non plus les détails dans lesquels est entré aussi M. Duchesne dans ses articles sur les premiers temps de l'État pontifical.

KELLER [**81**] (*Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht*, IX, 1899, 4) a étudié les *Iudices sacri palatii Lateranensis*. Il montre qu'ils doivent leur origine à une imitation de la cour impériale ; ils correspondent aux *VII Comites sacri palatii*. M. K. établit cette analogie par une analyse de leurs fonctions, et retrace l'histoire du *consistorium* et de l'*audientia* de la cour pontificale.

Sur l'organisation des églises dans la Haute-Italie, nous avons maintenant le livre du P. F. SAVIO. Le P. Savio a commencé une œuvre de longue haleine [**82**] : *Gli antichi Vescovi d'Italia dalle origine al 1300, descritti per regioni; Il Piemonte*; Torino, Bocca, 1899 ; xxiv-622 pp. in-8. La propagation du christianisme dans l'Italie du Nord est assez récente. Le premier évêque de Milan auquel on puisse rapporter

une date (313-314) est Miroclès ; il a été précédé de cinq autres seulement, ce qui place le temps du premier au début du IIIe s. C'est le siège le plus ancien. Dans le Piémont proprement dit, aucun diocèse ne remonte plus haut que la paix de l'Église. Si on laisse les diocèses qui ont été créés au moyen âge, Bobbio et Alexandrie, et ceux qui sont postérieurs au XIIIe s., on peut distinguer deux périodes au point de vue des origines. L'une se rattache à l'activité de saint Eusèbe. Eusèbe crée le siège de Verceil au milieu du IVe s. En qualité d'évêque de cette ville, il adresse, de son exil, vers 356, une lettre à ses diocésains, les habitants de Verceil, de Novare, d'Ivrée et de Tortone. Il faut probablement joindre à ce vaste territoire, Turin, dont l'évangélisation est expressément rapportée à Eusèbe par saint Maxime, et probablement, sur la rive droite du Pô, avec Tortone, les communautés moins importantes d'Acqui, d'Asti et d'Alba. Ce vaste domaine fut démembré, sans doute du vivant même d'Eusèbe, par la création du diocèse de Tortone (premier évêque : Innocent). La deuxième période de cette histoire peut être placée sous le patronage de saint Ambroise. Le siège de Novare fut créé en 397 ou 398 ; celui de Turin devait exister lors du concile de 398. Les autres diocèses n'ont pas de référence chronologique avant le Ve s., Asti, Aoste et Ivrée en 451, Acqui en 488, Alba en 499 ; mais il est certain qu'on doit remonter plus haut pour chacun d'eux. Le P. S. conjecture avec vraisemblance qu'ils ont dû être créés dans les années de paix par lesquelles débuta le règne d'Honorius, avant la première invasion des Goths en 402. Saint Ambroise vécut assez pour conseiller le jeune empereur, et a dû intervenir dans l'organisation ecclésiastique de cette région (janv. 395-avril 397).

Pour chacun des diocèses, le P. S. mentionne les listes antérieures à la sienne. Pour un diocèse seulement, Novare, on a une liste vraiment ancienne ; on en a même deux conservées sur des diptyques. Le P. S. en a donné un fac-similé et les a étudiées longuement. Deux autres listes sont du moyen âge. L'une, celle de Verceil, était peinte sur la voûte de l'abside. Elle a été détruite au XVIIIe s., mais nous en avons des copies, d'ailleurs divergentes. Cette liste est du IXe s. (vers 830), ou du XIe-XIIe s. (1050-1150), suivant qu'on la rapporte à telle ou telle période des travaux de la basilique. La liste d'Acqui, sur parchemin, a également disparu, et a été transcrite par un érudit du XVIIe s. Elle pourrait être du XIe-XIIe s. En somme, la chronologie des évêques de Piémont n'a, en dehors de Novare, de base solide que par les signatures de concile, les chartes, les inscriptions, les œuvres littéraires. Le P. S. les a consciencieusement dépouillées, et groupe pour chaque diocèse et pour chaque évêque les mentions chronologiques qu'il en a extraites.

Parmi les personnages notables dont ces recherches éclairent la vie et les œuvres, on peut citer Ennodius (pour diverses pièces), Maxime de Turin (voir l'appendice sur les falsifications de Meiranesio), Claude de Turin (voir l'appendice), Eusèbe de Verceil (voir l'appendice sur les

sources de sa biographie), saint Victor de Pollenzo (dans l'appendice). A noter aussi l'étude topographique et la dissertation sur le concile de Turin de 398 placées dans l'appendice.

Ce volume témoigne d'un esprit historique excellent, et la méthode en est irréprochable. Déjà le P. Savio en avait donné des preuves dans son mémoire sur *La Légende des saints Faustin et Jovite* (*Anal. Bollandiana*, XV, 1896). Nous ne pouvons que lui souhaiter de poursuivre rapidement son ouvrage.

Une carte très claire est le complément indispensable de ce premier volume. Il faut savoir gré au P. Savio d'y avoir songé.

Sur les vicissitudes et les relations réciproques des églises d'Orient, on trouvera une première initiation, dans le livre très intéressant de [83] P. Pisani, *Étude d'histoire religieuse. A travers l'Orient* (Paris, Bloud et Barral, 1897 ; xiii-343 pp. in-8). C'est une sorte de Baedeker, un guide à travers leur histoire comme à travers leur distribution actuelle, l'une demeurant inintelligible sans l'autre. L'auteur a divisé sa matière en deux parties : avant le concile de Florence, après le concile. Dans la première partie, l'auteur suit un ordre plutôt historique, puisque dans cette période se forment l'une après l'autre les églises orientales : nestorienne, monophysite, schismatique, slave. L'histoire du concile clôt cette période. La deuxième partie est distribuée suivant un ordre géographique. Toutes les grandes causes qui ont produit l'état présent se trouvent connues. Il n'y a donc plus qu'à prendre le bariolage de la carte religieuse de l'Orient, bariolage où plusieurs teintes se superposent souvent, à isoler chacune des nuances, et à la soumettre à l'analyse statistique et historique : le patriarcat de Constantinople, les églises russe, slave, roumaine, hellénique, abyssine, copte. Et comme nous sommes ainsi conduits jusqu'aux temps actuels, le protectorat de la France est l'objet du dernier chapitre et rétablit pour ainsi dire dans cet Orient morcelé l'unité par la charité et la générosité œcuméniques de notre pays. Le livre de M. P. a un caractère élémentaire, mais il a toutes les qualités d'un livre élémentaire, la sûreté, la clarté, la précision. On peut regretter que l'auteur lui ait même trop exclusivement donné l'aspect d'un livre populaire. Quelques notes ou des appendices auraient été moins déplacés que ne l'a cru M. P. Le « grand public » n'est pas si paresseux qu'on le dit ; des faits et des citations conviennent à son goût croissant pour les données positives. Le défaut de cartes est une autre lacune. Enfin, on peut reprocher à M. P. la tendance voulue à l'édification. Je ne songe nullement à lui faire un grief des sentiments qu'il exprime. Mais il prend parfois un ton qui pourrait lui faire partager le sort d'auteurs pleins de bonnes intentions, mais spécialement réservés aux bibliothèques de confréries. Les faits parlent assez au croyant, et une certaine chaleur dans l'exposition manifesterait suffisamment l'intérêt qu'y prend l'auteur.

Paris. Paul Lejay.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

Le Gérant : M.-A. Desbois

L'ESCHATOLOGIE

A LA FIN DU QUATRIÈME SIÈCLE

III

PROBLÈMES ET SOLUTIONS

De tout temps, les théologiens se sont imposé la tâche de concilier les textes des Pères avec les théories scolastiques et surtout avec les définitions des conciles. Cette louable intention les a mis plus d'une fois aux prises avec de graves problèmes, et il leur a fallu recourir à des prodiges de subtilité pour ramener certains textes dans le cadre de la doctrine reçue [1]. Les données eschatologiques

1. Avant la découverte de l'imprimerie, on employait surtout les trois procédés suivants pour écarter des Pères tout soupçon d'erreur : I. Suppression des textes gênants. Comme je l'ai dit plus haut (p. 99 les derniers chapitres de saint Irénée manquent dans tous les manuscrits, sauf deux. — Saint Jérôme nous apprend que Victorin de Pettau était millénariste : or le commentaire sur l'Apocalypse qui nous est parvenu sous le nom de ce Père contient à peine quelques traces de cette doctrine. — Héfélé (III, 60, trad. fr.) reconnaît que le procès-verbal de la ve session du concile de Chalcédoine contient une lacune (voir Labbe, IV, 559). On ne devine que trop facilement le motif de cette lacune. — II. Interpolation des textes. Dans le *de Unitate Ecclesiae*, 4, de saint Cyprien, se trouve une profession de foi à la primauté de saint Pierre dont la partie la plus saillante est apocryphe. Dans le *de Partu Virginis* de Paschase Radbert (*P. L.* 120, 1371) on lit une profession de foi à l'immaculée conception qui tranche tellement sur le contexte que Dom Martène n'a pu s'empêcher de la rejeter (voir sa note *ibid.*). — Saint Grégoire le Grand, dans ses lettres à Sérénus (IX. 105 et surtout XI, 13. *P. L.* 77, 1027 et 1128) n'avait parlé des images que comme de moyens d'instruction. Vers la fin du viiie siècle on voulut qu'il les présentât comme des objets

des quatre premiers siècles ne pouvaient manquer d'éprouver leur ingéniosité.

L'Orient se trouva d'assez bonne heure en face des

de culte, et on ajouta une finale dans ce sens à sa lettre à Secundinus IX. 52. *P. L.* 77, 990; voir la note de Goussainville *ibid.* 983 et l'aveu de *Denys de sainte Marthe*, 989. — III. Fabrication intentionnelle de pièces fausses. Ce genre de littérature fut très cultivé. Je me borne à mentionner ici l'emploi qui en fut fait dans la défense de l'immaculée conception; prétendues révélations que saint Bernard (Ep. 174, 6) et saint Bonaventure (*in Sent.* III, 3, I, art. I ad 4) méprisaient mais qui étaient néanmoins populaires; traités ou sermons mis sous le nom de saint Anselme (*P. L.* 159 319), d'Alexandre de Hales (De Alva, *Biblioth. virgin.* I, 164) de saint Bonaventure (III, 189 de l'édition romaine) et dont l'authenticité n'est, aujourd'hui, admise de personne; prétendue rétractation de saint Thomas (Voir le *Rosarium* non paginé qui se trouve dans Duns Scot, à la suite de *in Sent.* III), etc.

A partir du xvie siècle, les faussaires n'ont pas complètement disparu. L'un des plus célèbres est le jésuite espagnol de la Hyguerra qui fabriqua la *Chronique de Dexter* et la présenta ensuite comme l'œuvre d'un contemporain de saint Jérôme, trouvée, prétendait-il, dans un manuscrit mystérieux dont un de ses confrères avait pu se procurer une copie. Il fit beaucoup de dupes (Voir dans *P. L.* 31, 25, le naïf récit de Bivarius, en le complètant par Dom Gams, *die kirchengesch. von Spanien*, II, 335). Cependant, la fabrication et l'interpolation des textes étant devenues d'un usage plus difficile, on a eu surtout recours aux procédés suivants : I. Emploi des textes apocryphes : Sfondrate, sur la foi du pseudo-Dexter, affirme que l'immaculée conception a été définie par les apôtres (voir Bossuet, *lettres sur l'affaire du quiétisme*, LXIV, CXII). — Hurter (III 337) prouve la croyance de saint Augustin à la présence réelle par un sermon tiré de la *nova patrum bibliotheca* éditée par Maï. Or cette collection est, pour ce qui concerne saint Augustin, sans valeur (voir Bardenhewer, p. 476). — Il y a peu d'années encore, certains manuels de théologie accordaient une place d'honneur aux fausses Décrétales, dans la partie sacramentaire. II. — Condamnation arbitraire de textes authentiques. Baronius (*ad ann.* 392 § 56) rejette comme apocryphe la fin de la lettre de saint Épiphane à Jean de Jérusalem (*P. L.* 22, 526) où l'évêque de Salamine raconte qu'ayant rencontré dans une chapelle le tableau du Sauveur ou d'un saint, il l'a brisé avec indignation : Tillemont (X, 807) prouve qu'il n'y a aucune raison de rejeter cette fin. La lettre clxxiv de saint Bernard aux chanoines de Lyon (dont l'authenticité est appuyée sur des preuves écrasantes qu'on

difficultés. Origène, depuis longtemps suspect, avait été définitivement condamné sous Justinien, et, depuis lors, il n'était venu à la pensée de personne de défendre sa

peut voir dans Mgr MALOU, *l'immaculée conception de la B. Vierge*, II, 430) a été rejeté comme apocryphe par certains théologiens; et, bien que cette thèse ait soulevé des protestations presque universelles, MAZZELLA (de *Deo creante*, *disp.* V. n. 1120), y recourt encore comme à un moyen de défense, sinon décisif, au moins capable de faire impression. — Le même auteur (*loc. cit.* 1123) conteste, à la suite de plusieurs théologiens, l'authenticité de l'article de la *Somme* (III, 27, 2) où saint Thomas déclare que la sainte Vierge fut sanctifiée *post animationem*. Il prétend qu'on ne retrouve pas, dans cet endroit, la netteté ordinaire du saint docteur. Or le langage qu'on y entend est exactement celui que tiennent Alexandre de Halès et Albert le Grand. — III. DISSIMULATION DES TEXTES : BELLARMIN (*de amissione gratiae* V, 15) et SUAREZ (*de vitiis et peccatis*, IX, II 7) accusent Pierre Lombard de placer l'essence du péché originel dans la concupiscence. La vérité est que Hugues de Saint-Victor, Robert Pullus, saint Bernard, Innocent III, et d'autres encore, enseignèrent la même doctrine. Pierre Lombard seul est nommé. MAZZELLA (*de Deo creante*, *disp.* V. 972), trouvant sans doute que Bellarmin et Suarez en ont trop dit, ne donne aucun nom. — Le même auteur (*loc. cit. disp.* II, 258) parlant de l'opinion qui plaçait la création des anges avant celle du monde sensible, ne mentionne que saint Jérôme, ce qui lui permet de dire que cette opinion n'a eu pour représentants que quelques Pères : *aliquot Patres*. — HURTER (III[9] thes. 271) dit qu'à l'époque de saint Augustin l'erreur des *miséricordieux* était professée par *plusieurs* (*plures*) catholiques. Il ne cite pas un seul des textes qui nous permettraient d'évaluer leur nombre. — IV. SOLLICITATION DES TEXTES : BELLARMIN (*de Sanctorum beat.* 4) prouve par plusieurs arguments que saint Irénée n'a pas été millénariste. DOM MASSUET (*dissertat. in Iren.* III, 121 *P. G*, 7, 379) avoue que le célèbre jésuite a travaillé : *prorsus infeliciter*. — Ailleurs (*de Christo*, I, 10), BELLARMIN prouve qu'Origène n'a pu commettre d'erreur sur la seconde personne de la sainte Trinité, par la raison qu'il a eu pour maître Clément d'Alexandrie et pour disciple Grégoire le Thaumaturge, lesquels ont une doctrine irréprochable ; HUET (*Origen.* 2, II, II, 10) répond que ce moyen de défense est on ne peut plus compromettant pour Origène, attendu que Clément et Grégoire ont été fort peu exacts sur la question du Logos. — MAZZELLA (*loc. cit. disp.* V, 1120) prétend que la lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon, à supposer qu'elle soit authentique, n'est pas opposée à l'immaculée conception, par la raison qu'elle traite seulement de la conception *active* ou *passive inadéquate*, et non de la la conception *passive adéquate* ; or cette théorie, inventée par Bellarmin

mémoire [1]. Mais saint Grégoire de Nysse était l'objet de la vénération universelle. Or, quand on lisait ses écrits, on ne pouvait s'empêcher de voir que la plupart des théories origénistes s'y montraient au grand jour. On pouvait, bien çà et là, guérir quelques textes malades au moyen d'interprétations bénignes. Mais ce procédé n'était pas partout applicable. Que faire? On chercha un refuge dans l'hypothèse de l'interpolation, et l'on dit que les origénistes avaient inséré frauduleusement leurs doctrines dans les livres du saint docteur de Nysse. Cette thèse, soutenue

est réduite à néant par Mabillon (Notes sur l'ép. 174, t. I, p. lxii de l'éd. 1719, omise par Migne et par Gaume) et par Benoit XIV (*de Festis B. Mariae*, XV, 4). — Le même auteur (*ibid.* 1123) prouve également que saint Thomas ne doit pas être considéré comme un adversaire de l'immaculée conception même si on accepte l'authenticité du texte de la *Somme* III, 27. 2. Il obtient ce résultat au moyen de la théorie de Spada selon laquelle *post* ne veut pas dire *après* (Voir Malou, II, 148).

Puisque j'ai nommé à différentes reprises Mazzella, je dois dire qu'il fait parfois d'étonnantes découvertes. Il nous apprend, par exemple (*de Deo creante*, n. 1043), que saint Augustin attribua d'abord aux enfants morts sans baptême une peine sensible très douce, mais que « postea, incertus de ea factus, scripsit (*de libero arbitrio* III, 29), etc. Et il cite un passage du *de libero arbitrio* où, en effet, saint Augustin exempte les enfants en question de toute peine. Pour apprécier l'intérêt de ce renseignement, il faut savoir que le *de libero arbitrio* a été achevé en 395, et que les livres où les enfants morts sans baptême sont soumis à une peine sensible, ont été écrits : l'un (*de pecc. mer.* I, 21) en 413, l'autre (*Enchirid.* 93) en 421, le troisième enfin (*contr. Jul.* V. 44) vers 422.

Je m'arrête ici; ces exemples, dont il serait facile d'allonger la liste, montrent à quels excès le respect mal entendu des Pères et des Docteurs a conduit souvent les théologiens. Depuis quelques années, heureusement, ces excès tombent dans un discrédit trop mérité. Sans doute les rhéteurs, pour qui l'apologétique est un thème à déclamations sonores, les approuvent hautement, et estiment qu'on ne saurait faire trop de sacrifices pour sauvegarder l'orthodoxie des Pères. On les écoute de moins en moins et, à la suite des Petau, des Huet, des Garnier, on interprète les textes d'après les règles du bon sens.

1. De nos jours, Vincenzi (*In s. Gregor. Nyss. et Orig. scripta...*) a voulu défendre Origène. Sa thèse n'a guère été prise au sérieux que par Hurter (III[9], n. 658).

au commencement du VIIIe siècle par saint Germain de Constantinople, fut adoptée par Photius, et devint classique dans l'Église grecque[1].

En Occident, le problème de l'eschatologie des Pères se posa plus tardivement. Pendant tout le moyen âge on ne lisait guère que les écrits de Denys l'Aréopagite, de saint Grégoire le Grand et de saint Augustin. Quant aux autres Pères, on ne connaissait d'eux que des ouvrages isolés, ou même, le plus souvent, que des phrases détachées, dont on se transmettait la teneur et l'interprétation. On n'était donc pas inquiété par les révélations du passé. On savait, il est vrai, qu'Origène s'était livré à de bizarres spéculations sur l'origine et la destinée des âmes, mais on se rassurait à la pensée que ce génie aventureux avait été solennellement condamné. Pourtant on trouvait dans l'*Enchiridion* un renseignement curieux. Saint Augustin n'y disait-il pas que, de son temps, l'éternité des peines pour les pécheurs chrétiens était presque universellement rejetée? Ce texte eût dû éveiller les soupçons, et provoquer des recherches. Mais le daltonisme n'affecte pas seulement la rétine de l'œil, l'esprit lui-même en est parfois atteint. On lut le passage en question de l'Enchiridion sans voir le mot *quamplurimi*. Pierre Lombard, se trouvant amené à le citer, le rapporta de la manière suivante : « Frustra, inquit, *nonnulli* æternam damnandorum poenam... humano miserantur affectu, atque ita futurum esse non credunt[2] ». Ainsi transformé, le témoignage de saint Augustin n'avait certes rien de troublant.

A partir du XVIe siècle, la situation changea. Beaucoup de manuscrits apportés de Constantinople avaient fait connaître à l'Occident la littérature religieuse du monde

1. Photius. *Cod.* 233; Nicéphore, *Hist.* XI, 19.
2. *Sent.* IV *dist.* 46, 1.

grec. L'imprimerie, récemment découverte, avait divulgué les trésors des bibliothèques. On lisait les Pères avec ardeur, on s'informait de leurs doctrines. On ne pouvait donc ignorer longtemps les textes de saint Grégoire de Nysse, de saint Jérôme et des autres qui présentaient l'eschatologie sous un aspect si nouveau. On fit en effet connaissance avec eux, La première impression ne put manquer d'être pénible ; mais on arriva vite à un *modus vivendi*. Il fut reçu que, dans les endroits où saint Jérôme promettait le salut définitif aux pécheurs chrétiens, ce docteur avait seulement en vue ceux qui s'étaient rendus coupables de fautes légères[1]. L'illustre solitaire de Bethléem devenait ainsi un témoin précieux de la doctrine du purgatoire. La même interprétation fut appliquée aux autres docteurs. Quant à saint Grégoire de Nysse, on employa pour le défendre l'arme forgée par saint Germain de Constantinople, et on convint que les écrits du frère de saint Basile avaient été interpolés par les origénistes[2].

C'est alors qu'intervint le savant auteur des *Dogmes théologiques*. Au cours de son traité des *Anges*, Petau rencontra la question de l'eschatologie des Pères du IVe siècle, l'étudia avec science et conscience, et cassa sans pitié le verdict des théologiens. Il commença par saint Grégoire de Nysse, cita quelques-uns des textes que l'on rencontre dans la *Catéchèse* ainsi que dans le *Dialogue sur la résurrection*, et montra que la doctrine du salut universel s'y étalait ouvertement. « Grégoire, dit-il, affirme « qu'après un grand nombre d'années, non seulement les « âmes des hommes, mais les démons eux-mêmes seront « affranchis du mal et loueront le Seigneur. Peut-on

1. Telle fut la solution de Marianus Victorius, l'un des premiers éditeurs de saint Jérôme.

2. Fronton du Duc essaya aussi de donner un bon sens aux textes embarrassants de ce docteur. Voir ses notes éparses dans le traité *de anima et resurrectione* III, 212, 229 (édit. 1638).

« adopter plus clairement la théorie origéniste [1] ? » Un autre texte lui suggéra l'observation suivante : « Ainsi « s'exprime le docteur de Nysse; il donne l'espoir du « salut après la mort, non seulement aux hommes privés « du baptême, mais même à ceux qui n'ont rien fait pour « expier leurs péchés; il n'exclut donc personne du « ciel [2] ». Petau voulait par là imposer silence à certains apologistes de son temps, qui, selon ses expressions, « guidés plutôt par la piété que par la vérité ou l'honnê- « teté [3] », s'efforçaient de donner un bon sens aux passages les plus scabreux de la *Catéchèse* ou du *Dialogue*. Mais il connaissait aussi la théorie de l'interpolation. D'un mot il l'écarta : « Quiconque, dit-il, lira impartiale- « ment les endroits incriminés, aura peine à croire qu'ils « ont été frauduleusement insérés. Le style, le tour de « phrase, l'enchaînement des pensées, tout démontre « leur authenticité [4] ».

Le docte jésuite passa ensuite à saint Jérôme. Il mit sous les yeux du lecteur un texte du *Commentaire sur Isaïe*, et un autre du *Dialogue contre les Pélagiens* ; son jugement sur ces textes répondit à celui qu'il avait formulé sur saint Grégoire de Nysse. « Jérôme, dit-il, parle « manifestement ici du supplice de l'enfer et des damnés, « et non des peines du purgatoire, comme quelques-uns « s'efforcent de l'entendre. Il déclare, en effet, avoir en « vue le feu dans lequel les hérétiques et les impies seront

1. *De Angelis*, III, VII, 4 fin. «... Potuitne quidquam apertius ex Origenis opinione illa disputari? »

2. *Ibid.*, n. 5 fin.

3. *Ibid.*, n. 6. « ...ut nonnulli hoc tempore pie magis quam vere aut etiam pudenter instituunt. »

4. *Ibid.*, n. 5. « Germanus... libros ejus ab Origenis fautoribus haereticis corruptos esse causatur, iisque alienas istas incertas esse sententias. Verum non facile sibi hoc persuaderi sinet, qui ad illa legenda judicium et candorem adhibebit. Quippe tam stilus et dicendi character quam reliqua consequens oratio, germana et nativa illa demonstrat. »

« seuls à brûler pour toujours. Ensuite, il exempte de la « perdition éternelle les pécheurs et les méchants qui ne « ressusciteront pas dans la gloire et qui n'auront pas « part à la résurrection de la vie, mais seulement à celle « du jugement... De plus, il ne soustrait au jugement que « les impies, c'est-à-dire les infidèles. Quant à ceux qui « seront jugés, il dit qu'ils seront jugés par la loi, mais « qu'ils ne périront pas pour toujours[1] ».

Après avoir prouvé que saint Jérôme avait enseigné clairement, dans plusieurs passages, le salut de tous les chrétiens, l'auteur des *Dogmes théologiques* montra que la même doctrine se trouvait dans les écrits de saint Ambroise, de l'Ambrosiastre et de saint Grégoire de Nazianze. Il dit notamment de ce dernier docteur : « Il « est clair que, dans cet endroit, Grégoire de Nazianze ne « sait si les peines des damnés seront éternelles, ou si, au « contraire, elles ne doivent pas avoir une fin[2] ».

Si Petau s'en était tenu là, il aurait rendu à la cause de la vérité un service inappréciable, et aurait mérité une approbation sans réserve. Malheureusement, après avoir ainsi balayé les enfantillages dans lesquels se complaisaient les apologistes de son temps, effrayé de sa propre hardiesse, il entra dans la voie des concessions, et entreprit de prouver que saint Grégoire de Nysse, saint Jérôme, saint Ambroise et saint Grégoire de Nazianze s'étaient, dans d'autres endroits, conformés aux exigences de l'orthodoxie[3], et, qu'en somme, la question du

1. *De Angelis*, n. 11. « ... perspicuum est de inferorum ac damnator umigne et cruciatu loqui, non de purgatoriis poenis ut eum quidam interpretari student. »

2. *Ibid.*, n. 14 fin. « Manifestum est hoc in loco Gregorium Nazianzenum de damnatorum hominum poenis dubitasse utrum sempiternae sint an ex Dei benignitate potius aestimandae, uti scilicet aliquando terminentur. » Le n. 12 est consacré à saint Ambroise et à l'Ambrosiastre. L'étude sur l'évêque de Milan n'est pas approfondie.

3. *Ibid.*, VIII. 8. « Catholico dogmati favent interdum. »

salut leur avait suggéré des déclarations contradictoires. Hypothèse, à coup sûr, invraisemblable! Les contradictions se comprennent dans l'œuvre du compilateur qui emboîte, les uns dans les autres, des textes de provenances diverses pour lesquels il a un égal respect, et qui, uniquement préoccupé de leur trouver des points de contact, ferme les yeux sur leurs divergences. Elles se comprennent dans l'œuvre du philosophe éclectique qui travaille à fonder un système avec des matériaux empruntés à des systèmes opposés, et qui rassemble des concepts sans voir qu'ils s'excluent. Elles se comprennent encore dans des écrits composés par le même auteur à des époques différentes de sa vie. Elles sont l'indice d'une évolution psychologique à laquelle peu d'hommes échappent. C'est ainsi que saint Jérôme combattit à partir de 394 les doctrines origénistes, pour lesquelles il avait jusque là éprouvé une vive sympathie. C'est ainsi que saint Augustin ignora d'abord la doctrine de la gratuité de la grâce et l'adopta à partir de 397. Mais qu'un auteur sérieux émette, dans le même temps, deux sentiments nettement opposés, et se contredise à quelques lignes de distance, c'est là un fait qui s'explique difficilement [1], et qui, par là même, ne peut être admis que sur des preuves irrécusables. Quand on se trouve en présence de deux assertions tombées de la même plume et à la même date, on doit présumer que toutes deux s'accordent, et on n'a le droit de conclure à la contradiction

1. Exception doit être faite pour les orateurs que le feu de l'inspiration emporte souvent hors des voies de la logique vulgaire. Petau fait à leur sujet l'observation suivante (*Notae in Epiphan. Haer.* 59, *P. G.* 42, 1036 c.) : « multa sunt a sanctissimis Patribus, praesertimque a Chrysostomo, in homiliis aspersa quae si, ad exactae veritatis regulam accommodare volueris, boni sensus inania videbuntur; quippe declamatorio illo more ad imperitam fere multitudinem, exaggerandi causa et subito quodam impetu dicendi ac calore profusa feruntur plerumque licentius. »

qu'après avoir épuisé en vain tous les moyens de conciliation. Or c'est ce que Petau ne fait à aucun degré. Autant l'énoncé de sa thèse étonne, autant la faiblesse de ses preuves déconcerte.

Pour établir que saint Grégoire de Nysse « favorise parfois le dogme catholique », il fait appel à un texte de son discours *sur le Baptême*. Dans cet endroit, le saint docteur presse vivement ses auditeurs de demander le baptême, et de ne pas ajourner la réception de ce sacrement à la fin de leur vie, comme beaucoup le faisaient. On lui objecte que, si l'on diffère, c'est parce qu'on craint de retomber ensuite dans le péché. Grégoire répond : « Mal pour mal, il vaut mieux mourir dans le « péché après avoir reçu le baptême, que de quitter ce « monde privé de la grâce qui fait le chrétien. Le « péché, en effet, trouvera pardon et clémence; tel est « du moins l'espoir de tous les bons. Au contraire, il n'y « a pas de salut à espérer pour celui qui n'est pas bap- « tisé [1] ». Il ajoute que l'âme qui a quitté ce monde, sans avoir reçu le baptême, errera probablement dans l'air, cherchant en vain un lieu de repos.

Ce qui ressort avant tout de ce texte, c'est que Grégoire promet le salut à tous les chrétiens, même à ceux qui meurent en état de péché. Et, en tirant cette conclusion, nous sommes en bonne compagnie, car nous ne faisons que suivre Petau qui dit : « *Videtur* (spem salutis) *iis qui* « *in peccato decedunt post baptismum non prorsus abne-* « *gare* [2] ». Dès lors, où est le bénéfice pour l'orthodoxie du saint docteur de Nysse? Il consiste, dira-t-on, dans ce fait qu'ici Grégoire, s'il promet le salut à tous les chrétiens, le refuse du moins aux infidèles, et renonce par conséquent à la théorie du salut universel, vers laquelle il

1. *P. P.* 46. 424 A.
2. *De Ang*, III, VIII, 8.

s'était laissé entraîner. Acceptons provisoirement cette assertion. Il n'en reste pas moins que, dans ses meilleurs jours, l'auteur du *Dialogue sur la résurrection* a mis tous les chrétiens hors de l'enfer. C'est sans doute beaucoup pour un origéniste, mais en soi c'est peu de chose, et l'on s'étonne de voir Petau prouver par ce texte que Grégoire « s'est parfois conformé au dogme catholique[1] ». Mais est-il bien sûr que le saint docteur renonce ici à la doctrine qu'il enseigne si clairement dans ses autres ouvrages? Il est vrai qu'il ferme la porte du ciel aux âmes qui ont quitté cette vie sans avoir reçu le baptême, et qu'il les laisse errer dans l'air. Mais la question est de savoir s'il leur inflige ce supplice pour toujours, ou seulement pendant un temps plus ou moins long, par exemple pendant la durée du monde actuel. Et qu'on ne dise pas que c'est là une vaine chicane. Un simple rapprochement de textes permet, non seulement de poser la question, mais encore de la résoudre. Dans trois ou quatre endroits, Grégoire menace les méchants d'un feu *qui ne s'éteindra pas*, et de souffrances *éternelles*. Or on admet volontiers aujourd'hui qu'il a employé ces formules dans le sens spécial que leur donnait Origène, c'est-à-dire qu'il ne les a pas prises à la lettre[2]. Pourtant ces formules sont, en apparence, plus décisives que notre texte. Si l'on ne doit leur attacher aucune importance, à plus forte raison ne doit-on en attacher aucune à un texte où les âmes privées du baptême nous sont présentées comme bannies du ciel, et errant dans l'air. Et si l'évêque de Nysse a pu appeler *éternelles* des peines qui, dans sa pensée, devaient avoir un terme, à plus forte raison a-t-il pu déplorer le sort des

1. Voir plus haut, p. 296, n. 3.

2. Bardenhewer (*Patrologie*, 281) dit de ces formules : « Aber diese *Ewigkeit* erhält anderswo ihre authentische Interpretation durch die Ausdrücke ταῖς μακραῖς περιόδοις, τοῖς καθήκουσιν χρόνοις, μακραῖς ποτε περιόδοις ».

âmes privées du baptême, sans croire leur malheur irréparable.

On ne doit donc accorder aucune valeur à l'hypothèse d'après laquelle saint Grégoire de Nysse se serait contredit ou rétracté. Passons maintenant à saint Jérôme.

Petau cite huit textes dans lesquels, selon lui, le saint docteur de Bethléem menacerait les chrétiens pécheurs du feu éternel. Avant de les étudier de près, faisons d'abord un peu de chronologie. Le plus ancien d'entre eux appartient au commentaire sur Jonas : il remonte à l'année 396. Les derniers en date sont tirés de la première partie du commentaire sur Isaïe : ils ont été écrits en 408 ou 409. Les autres se placent entre ces deux dates extrêmes [1]. Fixons maintenant l'époque des textes qui, de l'aveu de Petau, promettent nettement le salut à tous les chrétiens. L'un d'eux se trouve dans les dernières lignes du commentaire sur Isaïe : il est de 410 ou 411. L'autre est tiré du traité *contre les pélagiens* : il a été écrit en 416 [2]. Chacun voit la conséquence qui se dégage de cette confrontation des dates. Elle établit d'une manière irréfutable que, pendant les dix dernières années de sa vie, saint Jérôme a admis la doctrine du salut de tous les chrétiens. Dès lors, la discussion des huit textes en litige n'a plus guère qu'un intérêt de curiosité. Accordons provisoirement que, de 396 à 409, c'est-à-dire pendant une douzaine d'années, l'illustre adversaire de Rufin ait cru au supplice éternel des chrétiens pécheurs, on devra au moins reconnaître qu'il a rétracté plus tard ce sentiment,

1. Voici, du reste, la provenance et la date de chacun de ces textes : *in Jonam* III, 6 (*P. L.* 25, 1142) écrit en 396; *in Math.* XXV, 46 (*P. L.* 26.190) écrit en 398; *apolog. adv. Ruf.* I. 27 (*P. L.* 23,419) écrit en 402; *epist.* CXIX, 2 (*P. L.* 22,968) écrite en 406; *in Daniel.* III. 96 (*P. L.* 25, 512) écrit en 407; *in Isaï.* V 5 (*P. L.* 24,84) écrit vers 409; *ibid.* XIV. 20 et XXVII. 1 (*P. L.* 24,224 et 307) vers 409.

2. Ces dates ainsi que les précédentes sont empruntées à Tillemont et aux préfaces de Vallarsi.

et que, pour avoir sa pensée définitive sur les conditions du salut, il faut consulter, non les commentaires sur Jonas, sur saint Matthieu ou sur Daniel, mais le traité *contre les pélagiens*, et la fin du commentaire sur Isaïe.

Examinons maintenant les textes allégués par l'auteur des *Dogmata theologica*. Trois d'entre eux ne parlent que du diable, et se bornent à condamner ceux qui voudraient sauver cet être pervers [1]. Deux autres parlent des peines éternelles de l'enfer, sans dire à qui elles sont réservées [2].

1. *In Daniel.* « Quidam pessime *ad diabolum* referunt quod in consummatione et fine mundi ipse recipiat notitiam Dei et omnes ad poenitentiam cohortetur. » — *In Is.*, XIV, 20. « Ubi sunt ergo qui dant *diabolo* poenitentiam et dicunt illum posse mundari ? » — *in Is.*, XXVII, 1 « Qui dicunt *diabolum* acturum poenitentiam et veniam consecutorum interpretentur nobis quomodo hoc accipient. » Dans ce dernier endroit, saint Jérôme parle de plus de certains pécheurs qui doivent être, dit-il, les *compagnons du diable*. Cette partie du texte — que Petau n'a pas citée — pourrait faire croire à un lecteur superficiel que le saint docteur condamne les pécheurs en question à un supplice éternel. Il n'en est rien. Voir, *Revue* 1900, p. 224, note 2, où j'ai montré que les miséricordieux envoyaient les pécheurs chrétiens dans l'enfer en compagnie du diable ou des démons.

2. *In Matth.*, XXV, 46 . « Prudens lector, attende quod et supplicia aeterna sint et vita perpetua metum deinceps non habeat ruinarum. » *Ep.* CXIX. 2. « ... ut possit in utramque partem vel in poenis vel in coelorum regno manere perpetuo. » Ce dernier texte est extrait d'une longue citation de Théodore d'Héraclée, évêque arien. Il est bien probable que Théodore a pris le mot *perpetuo* dans le sens tout relatif que lui donnait l'école origéniste. Quant à saint Jérôme, il a fait sa citation uniquement pour expliquer le sens de cette parole de saint Paul : *omnes quidem dormiemus, non autem omnes immutabimur.* Il n'a cité la phrase rapportée ici que parce qu'il la rencontrait sur son chemin. — Rien n'empêche d'admettre que, dans le commentaire sur saint Matthieu, le saint docteur ait eu en vue les pécheurs chrétiens comme les infidèles. Les miséricordieux, nous le savons par saint Augustin (*Civit*, XXI, 24, 4 (et aussi 2), appliquaient aux pécheurs chrétiens le texte : « discedite... in ignem aeternum », mais ils le leur appliquaient *minaciter potius quam veraciter*. Ils disaient que Dieu précipiterait ces pécheurs dans l'enfer, mais qu'il userait ensuite de clémence à leur égard, tout comme, malgré les menaces du prophète Jonas, il avait épargné les Ninivites.

Voilà donc *cinq* textes qui sont, non pas contestables ou obscurs, mais nettement en dehors de la question. Quelle que soit l'admiration que mérite la science merveilleuse de l'illustre jésuite, on doit reconnaître qu'il n'a pas apporté ici son exactitude et sa précision ordinaires et, qu'en tout cas, la présence absolument injustifiée de *cinq* textes sur une liste qui en comprend *huit*, éveille une légitime défiance à l'égard des trois autres.

Parmi ces trois textes, deux condamnent la doctrine d'après laquelle les pécheurs seront, un jour, égaux aux justes. Ils sont tirés, l'un, de l'*apologie contre Rufin*; l'autre, du commentaire sur Jonas. Ce dernier mérite de fixer l'attention. Il fait suite à la fameuse phrase *scio plerosque* qui nous a appris qu'à la fin du IVe siècle la croyance au retour du diable au ciel, avec recouvrement de sa dignité primitive, avait de nombreux partisans [1]. Saint Jérôme rejette avec indignation cette doctrine : « Si toutes « les créatures sont *égales*, dit-il, si elles peuvent indiffé- « remment, ou bien s'élever du vice à la vertu, ou bien « tomber du sommet de la vertu au fond du vice ; si, « après des siècles innombrables, tous les êtres doivent

1. *In Jonam*, III, 6 (*P. L.*, 25. 1142) « Si omnes rationales creaturae *aequales* sunt... et longo post circuitu atque infinitis saeculis omnium rerum *restitutio* fiet et *una* dignitas militantium, quae distantia erit inter virginem et prostibulum? quae differentia erit inter matrem Domini et... victimas libidinum publicarum? *Idemne* erit Gabriel et diabolus? *idem* apostoli et daemones? *idem* prophetae et pseudo-prophetae? *idem* martyres et persecutores?... Si finis omnium *similis* est, praeteritum omne pro nihilo est. » Noter que toute cette tirade a été provoquée par la théorie origéniste du retour du diable à son état primitif. Saint Jérôme ne doit donc s'en prendre qu'à cette théorie, sous peine de sortir de son sujet. Sans doute, il aurait pu en sortir. L'a-t-il fait? voilà la question. On avouera que les formules : *aequales*, *restitutio*, *una*, *idem*, ne prouvent guere qu'il a perdu de vue l'origénisme. Il dit en terminant : « nec ignoro quae adversum haec soleant dicere et spem sibi ac salutem cum diabolo praeparare ». Dans cette phrase, il s'élève contre ceux qui prennent le salut du diable comme un gage de leur propre salut : il ne dit rien de plus.

« revenir à leur *état primitif*; si tous doivent avoir *la même* « dignité, quelle différence y aura-t-il entre la vierge et la « prostituée, entre la mère du Seigneur et les courti- « sanes ? Le diable sera-t-il l'*égal* de Gabriel ? Les démons « seront-ils *égaux* aux apôtres ? Les faux prophètes aux « prophètes ? Les persécuteurs aux martyrs ? Accumulez « tant qu'il vous plaira les années et les siècles ; si tous « les êtres doivent avoir une fin *semblable*, qu'importe « ce qui passe ? » Chacune des phrases de cette tirade s'en prend à la théorie origéniste de l'égalité future des êtres. Seule l'épithète « semblable » est susceptible d'une interprétation plus large, que, du reste, *elle n'exige pas* : ce serait faire preuve de fantaisie que de lui demander la clef de tout le passage. On doit donc conclure que, dans ce texte, saint Jérôme veut uniquement enseigner l'inégalité future des êtres, et que sa pensée ne va pas plus loin. Dira-t-on qu'il n'a pu vraisemblablement s'en tenir là ? Un exemple montrera quelles étaient les préoccupations du saint docteur. Voici comment il parle dans son traité *contre Jovinien* : « De quel « droit prétends-tu que les bons seront tous *égaux* et que « les méchants seront de même tous *égaux* ?... Paul sera « donc *égalé* par l'incestueux qui, après son repentir, ren- « tra dans l'Église ! Parce qu'il sera à droite, cet homme « aura donc la *même* gloire que l'apôtre[1]. . Si nous devons « être tous *égaux* au ciel, c'est donc en vain que nous « nous abaissons ici-bas, pour être plus élevés là-haut[2]!... « Pourquoi les vierges gardent-elles la continence ? Pour- « quoi les veuves travaillent-elles ? Pourquoi les épouses

1. *Adv. Jovin*, II, 22 (*P. L.*, 23. 316) : « Sed quale est ut, quia inter bonos et malos divisio est, tu asseras, inter ipsos bonos vel, e contrario, malos, nullam esse distantiam?... Idipsum ergo erit Paulus et ille paenitens qui cum patris uxore dormierat, quia in Ecclesiam post poenitentiam receptus est?... »

2. *Ibid.*, 33. début. « Si omnes in coelo aequales futuri sumus, frustra nos hic humiliamus, ut ibi possimus esse majores. »

« sont-elles fidèles? Péchons tous, et, après avoir fait « pénitence nous serons *égaux* aux apôtres [1] ». Il est incontestable qu'ici saint Jérôme s'élève uniquement contre la théorie de l'égalité des élus, et qu'il lui reproche de renverser la morale. Or, la pensée qu'il a exprimée ici, il a pu l'exprimer ailleurs. Et puisque le texte du commentaire sur Jonas présente des formules presque identiques à celle que nous rencontrons dans le traité *contre Jovinien*, on a le droit d'étendre au premier de ces passages la pensée que l'on est forcé de reconnaître dans le second.

En résumé, dans le commentaire sur Jonas, saint Jérôme ne dit rien de la durée du supplice réservé aux pécheurs chrétiens [2]. On ne peut donc mettre ce commentaire en opposition avec les déclarations si nettes que nous avons rencontrées dans la fin du commentaire sur Isaïe et dans le traité *contre les pélagiens*. La même observation s'applique naturellement à l'*apologie contre Rufin* où il n'est pas plus question de la durée des peines réser-

1. *Adv. Jovin.*, 34 fin. « Peccemus omnes et, post paenitentiam, idem erimus quod apostoli sunt. » Ce passage aide à comprendre que ce qui, dans le commentaire sur Jonas, indigne saint Jérôme, ce n'est pas que des prostituées soient au ciel, après avoir expié leurs fautes ici-bas ou dans l'autre vie, c'est qu'elles y soient égales à la sainte Vierge.

2. Dans les lignes qui précèdent le passage cité plus haut, le saint docteur parle des pécheurs. Voici ce qu'il dit : « Sciamus peccatores in evangelio, mitti in ignem aeternum qui paratus sit diabolo et angelis ejus, et de his dici : vermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur ». Il semble leur réserver clairement des peines éternelles. Mais lisons ce qui suit : « Scimus quidem clementem esse Deum, nec qui peccatores sumus, crudelitate ipsius delectamur, sed legimus : *misericors et justus Dominus et Deus noster miseretur*. Justitia Dei vallatur misericordia, et tali ad judicium ambitione procedit : sic parcit ut judicet, sic judicat ut misereatur ». On ne peut nier que ceci ne soit dans le ton des miséricordieux. Saint Jérôme déclare que les pécheurs tombent sous le coup de la sentence *ite in ignem aeternum*; puis il fait appel à la clémence de Dieu. Cela rappelle le *potius minaciter quam veraciter*, dont parle saint Augustin.

vées aux pécheurs chrétiens [1]. Il nous reste maintenant à examiner le dernier des textes allégués par Petau : c'est celui du commentaire sur le chapitre V d'Isaïe [2].

Dans cet endroit, saint Jérôme dit de certains hommes qu'ils iront en enfer. Mais quels sont ceux qu'il a en vue? La partie du texte citée par l'illustre jésuite ne nous donne sur ce point aucun renseignement. Consultons le contexte. Il nous apprend que l'enfer est réservé à ceux « qui n'ont pas fait attention aux œuvres de Dieu » et « qui n'ont pas la science de Dieu [3] ». Ces expressions s'appliquent mal à des chrétiens, même pécheurs, et ne semblent désigner que des infidèles. On doit au moins convenir que ce dernier passage est loin d'avoir toute la netteté désirable, et qu'il ne peut, par conséquent, être raisonnablement opposé aux endroits où le savant docteur réserve l'enfer éternel aux démons et à ceux qu'il appelle les impies, c'est-à-dire aux infidèles.

On voit maintenant ce qu'il faut penser des prétendues contradictions que Petau a cru apercevoir dans les écrits de saint Jérôme. Il serait facile de prouver que le savant jésuite n'a pas été plus heureux avec saint Grégoire de Nazianze et saint Ambroise. Sans nous arrêter à ce travail peu important [4] et que chacun peut faire soi-même,

1. *Apol. adv. Ruf*, I. 27. Ici saint Jérôme taxe d'hérésie la doctrine qui enseigne : « animas hominum ita ut sunt conditae... reformari ut et justi et peccatores *aequales* fiant ».

2. *In Is.* V. 15.

3. *Ibid.* «... qui saeculi deliciis occupati, nec respicientes opera Dei, captivi ducuntur in peccatum et non habent scientiam Dei. » Se rappeler que dans le traité contre les pélagiens (I. 28) la dernière formule de notre texte sert à caractériser les impies. Voir *Revue*, 1900, p. 217, n. 3.

4. Voici cependant quelques observations. Dans les textes rapportés par Petau (VIII. 8), saint Grégoire de Nazianze parle d'un ver « éternel », ainsi que de « peines qui ne finiront pas », sans faire suivre ces formules d'aucun commentaire. Dans les textes que j'ai cités (Voir *Revue*, 1900, 107-108), le saint docteur emploie les mêmes expres-

voyons plutôt ce que devint le problème de l'eschatologie des Pères, après l'apparition des *Dogmata theologica*.

Les érudits, au moins ceux de France [1], marchèrent résolument dans la voie que Petau leur avait frayée, et le dépassèrent. Dans ses notes sur Marius Mercator, le P. Garnier montra que saint Jérôme avait promis le salut à tous les chrétiens, et crut même pouvoir conjecturer que saint Augustin avait dirigé son livre *de Fide et Operibus* contre le solitaire de Bethléem. Il ajouta que saint Jérôme n'avait pas été le seul docteur de son temps à fermer l'enfer aux chrétiens, mais que saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, Paul Orose, Marius Mercator, saint Jean Damascène et, selon certains érudits, saint Grégoire de Nysse, avaient fait de même. Il ne mentionna même pas la théorie de la prétendue rétractation. En revanche, il s'en prit aux théologiens qui enseignaient que saint Jérôme avait promis le salut définitif, non à tous les

sions, mais fait des réserves sur la portée qu'on doit leur attribuer. Il est clair que la vraie pensée de saint Grégoire doit être cherchée dans ce second groupe de textes. — J'ai cité (*Revue*, 1900, 214-216) plusieurs textes de saint Ambroise, dans lesquels le salut est promis à tous les chrétiens. Parmi ceux que cite Petau (VIII. 9), l'un (*de Symbolo*) est apocryphe, un autre (*de Fide*, 13) vise le diable et les infidèles, un troisième (*in Luc.* VII. 205. fin) est une simple citation d'Isaïe, sans aucun commentaire. Un quatrième (*in Ps.* 118. XX. 58) promet aux chrétiens qu'ils seront sauvés *quasi per ignem*.

Ce qui explique la faiblesse de ce chapitre VIII de Petau, c'est qu'il est une rétractation imposée par ordre supérieur. Le chapitre IV de la note sur Synésius où le savant jésuite corrige la dissertation sur la pénitence qu'il avait publiée à la suite des œuvres de saint Épiphane (voir *Revue*, 1900, p. 205, n. 1), et la préface du *de Trinitate* (v. plus loin, p. 311, n. 1) donnent lieu à des observations semblables. Petau a rencontré les mêmes difficultés que Maldonat avait rencontrées avant lui (Voir Margival, *Richard Simon*, *Revue*, 1899, p. 198).

1. L'Italien Vallarsi s'efforça de sauver les textes les plus compromis de saint Jérôme. Voir ses notes sur : *adv. Pelag.*, I. 28, *in Isaï.* LXVI. 24. Même en France, il y eut quelques exceptions, par exemple Dom Cellier.

chrétiens, mais seulement aux chrétiens coupables de péchés légers, et il les accusa de fausser la pensée de l'illustre docteur [1]. Après Garnier vint Tillemont. Le merveilleux auteur des *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, n'osa se prononcer sur le compte de saint Grégoire de Nysse [2], mais son étude sur saint Jérôme fut magistrale. Petau et Garnier n'avaient signalé dans les écrits de l'adversaire de Rufin que la doctrine du salut de tous les chrétiens. Tillemont établit qu'avant de faire la guerre à Origène, Jérôme avait adhéré à la doctrine origéniste du salut universel, et que ses dénégations sur ce point étaient sans valeur [3]. Enfin Huet, dans le but de défendre « son Origène » comme dit Bossuet [4], fit une dissertation qui, à la vérité, n'est pas irréprochable [5] pour prouver que saint Grégoire de

1. *Ad I partem operum M. Mercatoris append. I; Fides Rufini* (*P. L.* 48. 245) « Humanitus ergo aliquid, quod fateri necesse est, accidit hac in parte maximo Ecclesiae doctori (Hieronymo) propter sententias quasdam praejudicatas. » *Ibid.* 243 « Marianus Victorius trahere nititur dictum Hieronymi ad ignem quem Ecclesia purgatorium vocat... Verum apertam vim facit reluctanti. » Garnier montre ensuite que Sixte de Sienne et Suarez ont faussé le sens du commentaire sur Isaïe LXVI, 24; puis il ajoute : « Quid, quod Augustinus, mea quidem sententia, intendebat in Hieronymum quum scriberet : *Creduntur a quibusdam etiam ii qui nomen Christi non relinquunt... in quantislibet sceleribus vivant,.. salvi futuri per ignem.* » En terminant, Garnier donne la liste des Pères qui ont soutenu la même doctrine. Il semble ne connaître qu'imparfaitement saint Grégoire de Nysse.

2. IX. 602. Voir cependant, p. 614, son appréciation du discours *sur la Mort.*

3. XII. 115. Voir *Revue*, 1900, p. 114.

4. VIe *Avertissement*, 103.

5. *Origen.* II, 2, xi, 25. Il mentionne le système de défense de saint Germain de Constantinople relativement aux écrits de saint Grégoire de Nysse, sans dire ce qu'il faut en penser. Il laisse entendre que la réponse de saint Jérôme aux accusations de Rufin est sans valeur (*hujus licet reprehensiones devitare conetur*), mais il suppose que ces accusations roulent seulement sur la doctrine du salut de tous les chrétiens, tandis qu'elles ont pour objet la théorie du salut universel. Enfin, il dit, à la suite de Petau, que saint Jérôme s'est rétracté. En

Nazianze avait douté de l'éternité des peines de l'enfer, que saint Grégoire de Nysse avait promis le salut à toutes les créatures, y compris le diable, que saint Ambroise ainsi que l'Ambrosiastre, avaient semblé réserver la damnation éternelle à Satan, et que saint Jérôme avait dans plusieurs endroits, exempté tous les chrétiens de l'enfer. Aujourd'hui, l'érudition impartiale reconnaît que saint Jérôme s'est vainement défendu d'avoir suivi dans ses premières années les doctrines origénistes [1], que l'hypothèse de l'interpolation des œuvres de saint Grégoire de Nysse doit être écartée, et qu'il ne faut tenir aucun compte des passages où ce docteur parle de peines éternelles [2].

Il va sans dire que les théologiens eurent une attitude

revanche, il dit (*ibid.*) de saint Justin : « Justinus martyr, in dialogo cum Tryphone, decrevisse videtur poenas damnatorum per mortem animarum esse finiendas... eamdem arripit doctrinam Irenaeus. » Le texte de saint Justin, qu'il vise, se trouve dans le *Dialogue*, 5; celui de saint Irénée est tiré du *contra Haereses*, II, 34, 3. Les fragments découverts par Pfaff contiennent un autre texte où saint Irénée semble parler comme dans *cont. Haer.*, II, 34 (fragm. 40; *P. G.* 7; 1255). Martin (*la Vie future*[2], p. 184; voir aussi p. 197) reconnaît que dans II, 34, Irénée s'exprime comme s'il croyait à l'anéantissement des impies après des peines plus ou moins longues. Il ne paraît pas avoir lu le fragment de Pfaff. Le même auteur (*ibid.* 185) croit que, dans *dial.* 5, l'anéantissement des méchants est enseigné, et il rejette l'interprétation bénigne proposée par Moehler. Toutefois il remarque que, dans l'endroit en question, ce n'est pas saint Justin qui parle, mais le vieillard qui l'amena au christianisme, et il conclut que la doctrine de l'anéantissement des impies représente la pensée du vieillard et non celle de l'auteur des apologies. Cette solution n'est guère vraisemblable. En somme, les textes de saint Justin et de saint Irénée sont à étudier de près (toutefois, pour les fragments de Plaff, lire Funk, *kircheng. Abhandl. und Unters*, II, 198). Voir encore la dissertation de Huet sur αἰώνιος (*op. citat.* XI, 26).

1. Harnack, *Dogmeng.* [3] II. 63. Bardenhewer, *Patrologie*, 429, est énigmatique : « Er trat als der entschiedenste Anti-Origenist in die Schranken, glaubte seine frühere Verehrung für Origenes als eine immer nur sehr beschränkte und bedingte Werthschätzung darstellen zu dürfen ».

2. Bardenhewer, 281. Voir plus haut, p. 299, n. 2.

différente. Les uns, et ce fut le plus grand nombre, passèrent sous silence les textes dans lesquels l'éternité des peines de l'enfer était contestée ou du moins restreinte aux infidèles ; les autres affirmèrent que ces textes obscurs étaient susceptibles d'un bon sens ; les plus avancés empruntèrent à Petau son hypothèse de la contradiction ou de la rétractation, et enseignèrent que les quelques Pères qui avaient, çà et là, tenu un langage plus ou moins origéniste, s'étaient ailleurs nettement exprimés dans le sens de l'orthodoxie. Du reste, même quand ils furent d'accord avec les érudits sur les idées, ils se séparèrent d'eux sur la manière de les présenter. En général, ils se bornèrent à faire allusion aux textes embarrassants, sans les rapporter, et mirent au contraire les autres en relief [1].

Cette différence d'attitude s'explique facilement. Les théologiens, absorbés dans leurs spéculations métaphysiques, dédaignaient l'étude des Pères, ou faisaient tout au plus dans leurs livres de rares et fugitives lectures. Ils ignoraient donc profondément la littérature ecclésiastique

1. Tournely (*Tract. de peccatis*, V. 3) cite les textes de saint Jérôme Quant aux autres Pères, il se borne à emprunter à chacun d'eux un texte qui se trouve être le moins net. Il déclare que les écrits de Grégoire de Nysse ont été interpolés. Il donne une interprétation bénigne aux expressions des autres Pères, même à celles de saint Jérôme. Il permet cependant de croire que ce dernier Père s'est parfois trompé. Mazzella (*de Deo creante*, *disp.* VI, 1267), pour prouver que saint Grégoire de Nysse a cru à l'éternité des peines de l'enfer, cite sous son nom un seul texte, qui se trouve appartenir à une homélie d'Astérius (voir Tillemont, IX, 609), et qui, du reste, n'a aucune portée. Il ajoute que les œuvres de quelques Pères ont été interpolées par les Origénistes (il a sans doute ici en vue la thèse chère à saint Germain de Constantinople). Enfin il prétend que les textes où il est question de peines transitoires visent le purgatoire. On le voit, les observations de Petau et de Garnier sont, pour lui, non avenues. Il ne fait qu'un emprunt à Petau : c'est pour affirmer que les quelques Pères qui auraient pu, par hasard, dévier, se sont sûrement rétractés. — Hurter (IIIe n. 658) affirme l'orthodoxie de saint Grégoire, mais il se borne à renvoyer à Vincenzi, dont j'ai parlé plus haut, p. 292.

des premiers siècles. Leur ignorance, du reste, n'était pas consciente. Ils projetaient, en effet, leurs théories et leurs conceptions sur les écrits des docteurs anciens et, trompés par cet innocent stratagème, ils croyaient fermement connaître dans ses moindres détails la doctrine de l'antiquité chrétienne. Aussi, quand on leur apportait quelque vieux texte à la mine suspecte, ils se mettaient immédiatement en devoir de l'apprivoiser, et, grâce à d'ingénieux expédients, ils menaient toujours à bien leur entreprise. Or, l'éternité des peines des damnés était de foi catholique depuis le commencement du ve siècle [1]; quant à la damnation des hommes morts en état de péché mortel, elle reposait sur des textes de saint Paul [2], et était, par consé-

1. Voir *Revue*, 1900, p. 127. Voici du reste ce que PETAU dit à ce sujet (*de Angelis*, III. VII. 8. fin) : « De damnatis hominibus plures imitatores habuit (Origenes) opinionis suae, *nondum*, *per illa tempora*, *haeresis inustae notis* ». HUET tient le même langage (*Origen.* II. Q. XI. 25, vers la fin) : « Perspicuum est itaque sententiam hanc de terminandis damnatorum suppliciis, Origenis aetate, *multisque post annis*, nondum clara haereseos et expressa nota fuisse infamatam ». Ces deux savants étaient donc bien convaincus qu'au IVe siècle le magistère de l'Église n'avait encore rien défini sur la durée des peines des damnés. Du reste, conçoit-on que des docteurs comme un saint Jérôme, un saint Grégoire de Nysse, un saint Grégoire de Nazianze, un saint Ambroise, aient ignoré ou méprisé un enseignement donné par le magistère de l'Église? Qu'on ne dise pas que, si aucun concile ne s'était encore prononcé sur la question de la durée des peines de l'enfer, le magistère *ordinaire* de l'Église l'avait tranchée. Aucun homme de bon sens ne croira à l'existence d'un magistère ordinaire qui aurait été ou ignoré ou méprisé par les docteurs en question. Notons en terminant que cet argument n'est nullement ébranlé par l'hypothèse de la contradiction ou de la rétractation chère à Petau. Saint Jérôme, saint Ambroise, et les autres, n'ont pu, *même une seule fois*, se mettre en opposition avec en enseignement qui, à leur époque, eût appartenu au magistère soit ordinaire, soit extraordinaire de l'Église.

2. Et non sur le texte : *ite in ignem aeternum*. Ce texte nous apprend que ceux qui iront dans l'enfer y brûleront éternellement; mais, sur la question de savoir quels sont ceux qui seront condamnés à y descendre, ses renseignements ont plus besoin d'être éclaircis qu'ils n'éclairent.

quent, de foi divine. Il devait donc nécessairement en coûter beaucoup aux théologiens d'attribuer aux Pères l'ignorance ou l'oubli de ces vérités. Ils n'auraient même probablement jamais fait aucune concession, si le nom imposant de Petau ne les eût forcés à transiger.

Les érudits, au contraire, vivant en contact perpétuel avec les Pères, rencontraient fréquemment sur leur chemin les textes où le salut était promis, tantôt à tous les êtres, tantôt à tous les chrétiens, et ces textes faisaient sur eux l'impression profonde que donne la chose vue. Sans doute, ils n'ignoraient ni la condamnation portée contre l'origénisme au ve siècle, ni les textes scripturaires qui excluaient du ciel les pécheurs impénitents, et ils n'étaient pas moins que les théologiens, respectueux des définitions de l'Église ainsi que des enseignements de l'Écriture. Mais, précisément parce qu'ils croyaient du fond du cœur aux vérités révélées, ils savaient que ces vérités n'avaient rien à craindre de l'érudition. Ils concluaient donc que l'on pouvait publier hardiment les opinions eschatologiques des Pères sans se laisser arrêter par la perspective chimérique des dangers que l'on s'exposait ainsi à faire courir à la foi. Et ils prenaient un secret plaisir à étaler sous les yeux des théologiens les textes que ceux-ci auraient voulu mettre aux oubliettes.

Aujourd'hui les problèmes se sont multipliés, et, en se multipliant, ils se sont fait équilibre. On sait que les Pères des trois premiers siècles ont laissé sur les dogmes les plus fondamentaux du christianisme des textes fort différents de ceux qu'on trouve dans les écrits des siècles suivants. Petau, par exemple, n'a-t-il pas signalé la présence de la théorie subordinatianiste dans la plupart des écrivains antérieurs au concile de Nicée [1] ? Et la *Préface* que le savant jésuite a été obligé d'ajouter, après coup,

1. *De Trinitate*, I, III-V.

à son traité *de Trinitate*, a-t-elle fait disparaître les difficultés que les textes publiés par lui avaient soulevées [1]? D'autres n'ont-ils pas prouvé qu'avant l'arrivée d'Origène les idées millénaristes avaient des partisans très nombreux dans l'Église? Dès lors, quel motif aurait-on de s'émouvoir et de se scandaliser des conceptions eschatologiques qui étaient en vogue au IVe siècle? Si la doctrine du salut universel était, à cette époque, répandue surtout en Orient, elle n'avait certes pas plus d'adhérents que n'en avaient, deux siècles auparavant, le millénarisme et le subordinatianisme. Pourquoi donc la doctrine de l'éternité des peines de l'enfer aurait-elle été plus privilégiée que la christologie, ou que la doctrine du bonheur du ciel? Pourquoi aurait-elle échappé à la loi du développement et de la précision à laquelle d'autres dogmes plus importants ont été soumis? Ces rapprochements, en même temps qu'ils s'imposent, imposent des devoirs nouveaux. Les théologiens étaient excusables autrefois, quand, de

1. Dans cette préface, Petau rétracte *une partie* des assertions émises dans les chapitres ci-dessus mentionnés. Bossuet (*Avertissement* I. 23; VI. 10) fait un grand éloge de cette préface. Noter toutefois que, même quand Petau se rétracte, il sacrifie encore saint Justin, Athénagore, saint Théophile d'Antioche, Tatien et Tertullien, comme indéfendables. — Huet (*Origeniana* II. 2. II. 10), sans tenir compte de la rétractation de Petau, cite neuf Pères anténicéens dont il dit que la doctrine sur la Trinité fut *insincera*; il ajoute que *alii complures* furent dans les mêmes sentiments. — La plupart des théologiens ont refusé de reconnaître le subordinatianisme des Pères anténicéens, ce qui les a conduits à des subtilités invraisemblables. Quelques-uns cependant ont fait d'importantes concessions (Voir surtout Vitasse, *de Sanctissima Trinitate*, *quaest.* IV, *art.* II, *sect.* IV, *arg.* 1; et même les frères Ballerini, *dissertat.* II, § 8 *de s. Zenonis doctrina. P. L.* 11. 105). On est libre de rejeter la théorie de Petau et de Huet, mais on ferait preuve d'une singulière ignorance si, pour la discréditer, on en attribuait la paternité à Richard Simon. Ce dernier parle, il est vrai, dans une de ses lettres, de la rétractation de Petau, mais, en somme, il est resté étranger au débat subordinatianiste. D'ailleurs, il est venu après Petau; il est même plus jeune que Huet.

peur de compromettre le magistère infaillible de l'Église, ils refusaient de voir dans les écrits de saint Grégoire de Nysse, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jérôme, l'empreinte de l'eschatologie origéniste. Ils ne le seraient plus aujourd'hui si, sous l'empire des mêmes préoccupations, ils suivaient les mêmes errements.

Ils seraient surtout absolument inexcusables, s'ils s'obstinaient à écarter, par des raisons préjudicielles, les textes qui attestent l'énorme popularité dont jouissait, au quatrième siècle, la croyance au salut de tous les chrétiens. Quand même cette croyance serait nettement et directement en opposition avec le dogme, son succès, à une époque donnée, ne mettrait pas plus en danger le magistère infaillible de l'Église, que ne le mettent les succès du millénarisme ou du subordinatianisme [1]. Mais où est la vérité révélée qui défende nettement de croire que tous les chrétiens soient sauvés? Il est de foi, dira-t-on, que tout

1. Comparons, au point de vue dogmatique, la doctrine subordinatienne et la doctrine des *miséricordieux*, en prenant cette dernière dans son sens hérétique, c'est-à-dire en supposant qu'elle garantissait le salut à ceux qui mouraient en état de péché mortel. Les *miséricordieux* croyaient à la loi de l'éternité des peines des damnés, seulement ils s'imaginaient qu'une dispense serait accordée par la miséricorde de Dieu aux damnés chrétiens. Les subordinatianistes croyaient à la divinité du Sauveur, seulement ils pensaient que, tout en étant Dieu, le Fils était inférieur à son Père. De part et d'autre, on acceptait un dogme sans en apercevoir toutes les conséquences. Dira-t-on que la damnation éternelle des coupables, même chrétiens, n'est pas seulement la conséquence d'un dogme, mais qu'elle est elle-même un dogme enseigné dans l'Écriture? Sans doute. Mais l'égalité du Fils au Père n'est pas seulement la conséquence d'un dogme, elle est en elle-même un dogme enseigné, de l'aveu de tous les théologiens, dans divers textes scripturaires, par exemple dans le passage de l'épître aux Philippiens : *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.* — Un autre rapprochement curieux pourrait être fait avec l'Immaculée-Conception, dogme étranger, il est vrai, à l'Écriture, mais qui, par définition même, a dû exister dès l'origine dans la conscience de l'Église, et qui, cependant, a eu pour adversaires : saint Anselme, saint Bernard, Pierre Lombard, Alexandre de Halès, Albert-le-Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, etc.

homme, chrétien ou infidèle, qui meurt en état de péché mortel, est damné pour toujours. D'accord. Mais il est de foi également que la vie, même passée entièrement dans le péché mortel, et la mort dans le même péché, sont deux choses absolument distinctes, et que l'une n'entraîne pas nécessairement l'autre à sa suite. L'Église enseigne que la miséricorde de Dieu cesse, à l'égard du coupable, à partir de sa mort. Sans doute. Mais elle enseigne aussi que cette même miséricorde s'exerce jusqu'au dernier moment de la vie, surtout au dernier moment. Quel est le nombre des chrétiens qui, prévenus par la bonté divine, couronnent une vie de péchés par une bonne mort, et échappent ainsi à l'enfer qui, déjà, s'ouvrait pour les recevoir? Les conjectures sur ce point ont varié. Suarez laisse entendre que ce nombre est considérable, puisqu'il croit au salut de la majeure partie des catholiques, et qu'il appuie son sentiment sur les conversions de la dernière heure [1]. Aujourd'hui, on va beaucoup plus loin que Suarez. Il y a une tendance marquée à croire que presque tous les catholiques sont sauvés [2], ce qui revient à dire qu'à ce moment solennel où elle va paraître devant Dieu, l'âme du catholique reçoit presque toujours des grâces puissantes, autant qu'imméritées, qui renversent les obstacles les plus insurmontables, et triomphent des résistances les plus obsti-

1. *De Praedest.*, VI, III, 6 Suarez, qui vient de constater qu'autour de lui on croit communément à la damnation de la majorité des chrétiens, réagit contre ce sentiment. « Si per christianos intelligamus solos illos qui intra Ecclesiam Catholicam moriuntur, verisimilius mihi est plures illorum salvari. » Il motive son sentiment par deux raisons dont voici l'une : « Tandem vero in fine pauci sunt qui per sacramenta non praeparentur ad mortem et de peccatis doleant, saltem per attritionem ». Sur les sentiments des théologiens antérieurs à Suarez, relativement à la proportion des élus et des damnés, voir *Revue*, 1899, 653.

2. Voir (*Revue*, 1900, p. 232) la note sur Faber. Dans ces dernières années, plusieurs membres du clergé tant régulier que séculier, ont soutenu, en l'adoucissant parfois un peu, la thèse de Faber.

nées. L'Église laisse cette opinion se répandre sans rien faire pour l'entraver, et les livres qui l'enseignent n'ont, malgré leur vogue, reçu aucune censure. Si la croyance au salut de la presque totalité des catholiques peut s'affirmer de nos jours sans être troublée par l'autorité ecclésiastique, pourquoi la croyance au salut de tous les chrétiens n'aurait-elle pu, au IVe siècle, se répandre en liberté? Si l'Église estime que la pureté de la foi n'est pas menacée, au moins directement, par la première, pourquoi eût-elle été obligée de proscrire la seconde? Entre l'une et l'autre il n'y a qu'une différence de degré fort modeste. Pourquoi le succès de l'une aurait-il compromis l'infaillibilité de l'Église, qui n'est nullement atteinte par le succès de l'autre?

Qu'on ne dise pas que la croyance au salut de tous les chrétiens a sa racine dans la théorie de la justification par la foi, c'est-à-dire dans une erreur en opposition manifeste avec des textes nombreux du Nouveau Testament. Pour croire au salut de tous les chrétiens, il n'est nullement nécessaire de recourir à la théorie de la justification par la foi; il suffit d'espérer que Dieu, par égard pour la passion du Sauveur et pour les sacrements qui puisent en elle leur vertu, accorde, au moins au dernier moment, des grâces spéciales de conversion à tous ceux qui sont marqués du signe baptismal [1]. Or ici encore un rappro-

1. Il résulte du de *Fide et Operibus* de saint Augustin, que la théorie de la justification par la foi avait des partisans au commencement du Ve siècle. Mais rien ne prouve qu'elle ait été adoptée par tous ceux qui croyaient au salut de tous les chrétiens. On se bornait généralement à faire appel à la miséricorde de Dieu, et on s'en remettait à elle sur les moyens de sauver les chrétiens pécheurs. Voici ce que dit le P. Garnier dans ses notes sur la *Fides Rufini* (*P. L.*, 48, 245) : « Neque vero « mirum est his et aliis antiquissimis Patribus ita visum fuisse ; nam, « non tantum humana quadam, ut ait Augustinus, benevolentia falsi « sunt, sed etiam praejudicata opinione qua crederent Deum summe « bonum, Christique amantem perdere non posse homines qui Chris-

chement s'impose. Ceux qui voient une garantie de salut dans l'affiliation à tel ordre religieux ou à la confrérie du scapulaire du mont Carmel ne font-ils pas appel à des considérations du même genre[1] ? Et la croyance au salut

« tum vera fide induissent ». Comparer les considérations que fait valoir Faber (*Revue*, 1900, p. 232).

1. Le scapulaire du mont Carmel soulève deux questions : la promesse faite à Simon Stock est-elle authentique? Quel est le sens de cette promesse? Et, dans chacune de ces questions, ce qui nous intéresse, c'est uniquement la solution que lui ont donnée les fidèles. Or, il est incontestable, d'une part, que les âmes pieuses croient à l'authenticité de la promesse et que l'Église, sans prendre cette croyance à son compte, ne la désapprouve pas. Il est incontestable, d'autre part, que ces mêmes âmes pieuses prennent les paroles de la Sainte Vierge (rapportées précédemment, *Revue* 1900, p. 231) à la lettre. Les théologiens ont parfois essayé d'atténuer la portée de la promesse faite à Simon Stock. Quelques-uns parmi eux ont dit que Marie promettait le salut à tous ceux qui uniraient au port du scapulaire la pratique d'une vie sainte. Sans chercher ici si cette interprétation est conforme au but de la vision, on peut affirmer qu'elle n'est pas celle des fidèles. Du reste, les livres qu'ils ont entre les mains les confirment dans leur croyance. Voici, à titre d'exemple, ce que dit Gaume, *Catéchisme de persévérance*[4], VIII, 210 : « Le sens « de cette promesse est donc que la Sainte Vierge obtiendra aux con- « frères mourants la grâce de n'être pas surpris en état de péché mor- « tel, fallût-il, en bien des occasions, par une protection miraculeuse, « écarter de funestes accidents, pour les préserver de la mort, ou « prolonger la vie aux malades, ou leur ménager un moment favo- « rable de conversion et de salut. Voilà le sens naturel et le seul « légitime de la promesse de Marie ». Tous les livres de piété tiennent le même langage. Gaume ajoute : « Pour en obtenir l'ac- « complissement, il faut joindre aux devoirs des confrères les devoirs « plus essentiels encore du chrétien, éviter le péché et ne pas « s'exposer à être surpris par la mort dans l'état de péché mortel ». Ces conditions que l'on retrouve fréquemment indiquées dans les manuels pieux, mais qui sont étrangères au texte de la révélation faite à Simon Stock, ont pour but de concilier la promesse faite au bienheureux Simon, avec les réclamations du sens moral. Nous n'avons pas à chercher ici si le but poursuivi est atteint. Nous nous bornons à constater que le problème théologique soulevé par la croyance au salut de tous les chrétiens n'est pas plus délicat que celui auquel donne naissance la dévotion au scapulaire du mont Carmel, la croyance au privilège accordé à certains ordres religieux, et même la doctrine du salut

de la presque totalité des catholiques peut-elle s'expliquer elle-même autrement ? S'il ne répugne pas à Dieu d'avoir des égards pour tel insigne ou pour tel ordre religieux, pourquoi lui répugnerait-il d'en avoir pour le caractère baptismal ? Et s'il peut, sans injustice, accorder la grâce du salut à presque tous ceux qu'il voit marqués de ce signe vénérable, pourquoi ne pourrait-on pas accorder cette même grâce à tous ?

Avant de terminer, je tiens à rapporter ici quelques traits de l'histoire de la théologie. Petau était d'avis qu'on ne pouvait exempter de la peine du sens les enfants morts avant d'avoir reçu le baptême, sans aller contre un enseignement défini par l'Église, sans être par là même hérétique [1]. Son assertion avait pour elle de grandes apparences. Ne lisait-on pas dans les actes du concile de Florence la définition suivante : *Illorum animas qui in actuali mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas* ? Puisque les enfants morts sans baptême allaient en enfer tout comme les adultes morts en état de péché mortel, ne devait-on pas conclure en toute logique

de presque tous les chrétiens. Attacher le salut à un signe ou à un titre, et respecter les exigences du sens moral, n'est pas chose aisée. La dévotion au scapulaire a, parfois, conduit au laxisme, au moins dans le passé. Aujourd'hui les fidèles, tout en croyant à la vertu du scapulaire, agissent comme s'ils ne devaient compter que sur leurs bonnes dispositions et sur l'efficacité des sacrements. La croyance au salut de tous les chrétiens fut, de même, au IVe siècle, une occasion de laxisme pour plusieurs ; d'autres, au contraire, comme saint Jérôme, saint Ambroise, etc., l'associèrent à la pratique des plus hautes vertus.

1. *De Deo*, IX, x, 12. Après avoir cité les textes de saint Augustin, de saint Fulgence, de saint Grégoire le Grand, etc., qui attribuent la peine du feu aux enfants morts sans baptême, Petau ajoute : « Denique, si quis florentinae synodi decretum accurate consideret, hujus eumdem sensum esse perspiciet... Iisdem inferni poenis puniendas esse dicit eorum qui cum solo originali peccato moriuntur animas, quibus caeterorum que in actuali mortale decedunt... Nam disparitas poenarum earum naturam et qualitatem non tollit ».

que les uns comme les autres souffraient de la peine du feu? Pourtant le sentiment de Petau est contraire à la doctrine reçue communément dans l'Église; on peut même se demander s'il n'a pas été, dans une certaine mesure, censuré par Pie VI [1]. Quelques années avant l'auteur des *Dogmes théologiques*, Bellarmin avait affirmé qu'on devait, sous peine de se mettre en opposition avec la foi, attribuer aux enfants morts sans baptême, sinon la peine du sens, au moins la privation du bonheur naturel [2]. Plus douce que l'opinion de Petau, l'opinion de Bellarmin était aussi plus spécieuse, et paraissait avoir dans le concile de Florence un appui inébranlable. La formule : *poenis tamen disparibus puniendas* ne supposait-elle pas manifestement que, dans l'enfer où ils sont plongés, les enfants morts sans baptême subissent des peines sinon physiques, au moins morales? Comment concilier le langage des Pères de Florence avec l'hypothèse d'une condition exempte de toute souffrance? Cependant l'Église n'a jamais inquiété les théologiens qui estiment que ces

1. Ce pape a condamné comme fausse, téméraire et injurieuse aux écoles catholiques, la doctrine suivante du concile de Pistoie (*propos.* 26) : « Doctrina quae velut fabulam pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant) in quo animae decedentium cum sola originali culpa paena damni *citra poenam ignis* puniantur. ».

2. *De amissione gratiae*, VI, II, 1. « Fide catholica tenendum parvulos sine baptismo decedentes, absolute esse damnatos, nec sola caelesti, sed etiam naturali beatitudine carituros. » On se rappelle que les pélagiens consentaient à fermer le royaume du ciel aux enfants morts sans baptême, et à ne leur accorder que la vie éternelle, et que saint Augustin condamna comme une hérésie la distinction qu'ils prétendaient établir entre le royaume du ciel et la vie éternelle. Or Petau a cru pouvoir démontrer (*de Deo*, IX, XI, 2) que, par la vie éternelle, les pélagiens entendaient un bonheur purement naturel. Ceci fait encore mieux comprendre son attitude ainsi que celle de Bellarmin. Tous deux avaient les yeux entièrement fixés non seulement sur le texte du concile de Florence, mais encore sur l'écueil du pélagianisme.

enfants sont heureux du sort qui leur est fait [1]. Bien plus, le cardinal Sfondrate leur a ouvertement attribué un bonheur naturel [2], et Bossuet a vainement sollicité le pape Innocent XII de le condamner.

Voilà un fait curieux. Il y en a d'autres du même genre : bornons-nous aux deux suivants. Jusqu'à ces derniers temps, la plupart des théologiens français rejetaient la doctrine de l'infaillibilité pontificale. Ils invoquaient, entre autre arguments, la condamnation portée contre Honorius par le sixième concile œcuménique, et renouvelée par les deux conciles suivants. Ce pape, disaient-ils, a été taxé d'hérésie par trois conciles œcuméniques. On ne peut donc attribuer l'infaillibilité aux papes sans se mettre en opposition avec les conciles, c'est-à-dire sans être hérétique. L'objection ne manquait pas d'une certaine force, et l'on comprend qu'elle ait fait impression sur des esprits qui n'étaient dépourvus ni de science ni de bonne foi [3]. Cependant, chacun sait aujourd'hui que la condamnation d'Honorius par le VIe concile n'a aucune portée, et qu'on serait hérétique si l'on y cherchait un argument contre l'infaillibilité pontificale. Au commencement du XVIIe siècle, un savant, qui venait de donner une nouvelle

1. Lessius, *de perfectionibus div.*, XIII, XXII, 143, fin : « Etsi a visione Dei et caelesti regno excludentur, tamen statum *naturae dignitati congruentem* assequentur, quo *contenti et laeti*, in omnem aeternitatem vivant et Deum laudent. » Saint Thomas (*in Sent.*, II, *dist.*, 33, q. 9, a. 1) dit à peu près la même chose : « nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae, imo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus ».

2. *Nodus praedestinationis dissolutus.* Voir les extraits dans Bossuet, *Lettres diverses*, CCI.

3. Voir Bossuet, *Defensio Cleri gallicani*, VII, 25. Dans les chapitres suivants, il réfute l'hypothèse de l'interpolation des actes du VIe concile, hypothèse dont Héfélé a, du reste, fait bonne justice. Plus loin (IX, 36), il dit : « Quis enim sanus haec ferat, pro *privato doctore* respondisse Honorium a tot tantisque ecclesiis de fide interrogatum, neque docere voluisse universam Ecclesiam ? »

explication du mouvement des astres, fut, de ce chef, déclaré coupable d'hérésie par un tribunal ecclésiastique. La théorie astronomique en question se heurtait à la lettre d'un texte scripturaire. La sentence des juges paraissait donc, de tout point, inattaquable. Or, on dut bientôt reconnaître que le savant avait raison, qu'on lui avait, à tort, opposé un dogme, et que le texte scriptuaire, dans lequel on avait cru apercevoir ce dogme, devait être abandonné à l'exégèse privée [1].

Ces mésaventures contiennent une leçon. Elles montrent qu'une grande circonspection est nécessaire à celui qui veut délimiter le domaine des vérités révélées, et qu'à vouloir trop se hâter d'opposer à une opinion la foi divine ou la foi catholique, on s'expose à mettre l'hérésie où elle n'est pas [2]. Si la réserve s'impose dans l'appréciation des doctrines, à plus forte raison est-elle indispensable quand

1. Alléguer, pour dissimuler la gravité de cette affaire, que le texte de Josué (X, 13) est aujourd'hui abandonné à l'exégèse privée, serait une niaiserie indigne d'un homme sérieux. Le jour où l'Église laissa chacun libre d'interpréter ce texte à sa guise, elle cassa précisément la sentence du tribunal dont il s'agit ici.

2. Malheureusement l'accusation d'hérésie est un argument dont les théologiens ont toujours été friands. Les Jésuites ont particulièrement eu à souffrir de cette manœuvre, dont, du reste, ils ne se sont pas privés eux-mêmes. Leur théorie de la *science moyenne*, qui nous paraît aujourd'hui assez inoffensive, fut dénoncée avec effroi par le dominicain Billuart (*de Deo*, VI, vi) comme une erreur condamnée par l'Écriture (§ 3), par les souverains pontifes (§ 8), et conduisant logiquement, au renversement de la piété (§ 6). L'onctueux Contenson ne s'en tint pas là. Il établit péremptoirement (*de Deo*, II, 2, spécul. 3) que le *probabilisme* dérivait en droite ligne de la *science moyenne*, et que ces deux monstres, sitôt qu'ils étaient démuselés, causaient les plus épouvantables ravages : « ...fatentur animadvertisse se, laxissimam illam « modernorum casuistarum sub specie probabilitatis licentiam e fon- « tibus scientiae mediae promanare... Quid mirum si simulacra virtu- « tum venditent... usuris, simoniis, vindictis, calumniis, imo homici- « diis colores praetexant ? » Ces sottises étaient alors applaudies dans le camp nombreux des adversaires des jésuites, comme d'autres le sont aujourd'hui dans certains milieux.

il s'agit de savoir, non ce qu'il faut croire, mais ce qui a été cru à telle époque de l'histoire. Des textes décisifs prouvent qu'à la fin du IVe siècle la croyance au salut de tous les chrétiens était extrêmement répandue parmi les fidèles. L'apologiste qui, par respect pour le magistère de l'Église, croirait devoir fausser le sens de ces textes, aurait beau enfler sa voix et vomir les injures, il n'inspirerait d'autre sentiment que celui qu'on éprouve à la vue d'un homme qui se fourvoie.

JOSEPH TURMEL.

LES PROMOTIONS DE CARDINAUX

SOUS URBAIN IV

Dans les plus récents ouvrages qui se sont proposé de dresser une chronologie des promotions cardinalices, et notamment dans le *Trésor de Chronologie* de M. de Mas-Latrie, même dans la *Hierarchia catholica Medii Aevi* du P. Eubel (qui par ailleurs corrige tant d'erreurs et comble tant de lacunes), la liste des cardinaux créés par Urbain IV est donnée avec un certain nombre d'erreurs de date et de nom, erreurs d'autant plus surprenantes qu'on va voir que des documents absolument sûrs, et dont quelques-uns sont publiés depuis des siècles, ne laissent subsister aucun doute. Il n'est peut-être pas sans quelque utilité, même pour l'histoire générale, de les rectifier. Urbain IV, à son avènement, trouva le Sacré Collège réduit presque à rien, à huit cardinaux seulement : deux évêques, Étienne, de Préneste, et Eudes, de Tusculum ; deux prêtres, Jean, du titre de Saint-Laurent *in Lucina*, et Hugues de Saint-Cher, du titre de Sainte-Sabine ; quatre diacres : Ottobono Fieschi, de Saint-Adrien, Riccardo Annibaldi de Molaria, de Saint-Ange, Ottaviano des Ubaldini, de Sainte-Marie *in Via Lata*, Jean Gaëtani Orsini, de Saint-Nicolas *in Carcere Tulliano*. Il eut à le compléter. Or on sait que dans sa politique il s'affranchit, dans une question particulièrement grave, des traditions de ses prédécesseurs. Pour résoudre le problème sicilien il adopta la combinaison franco-provençale à la place de la combinaison anglaise, chère à Innocent IV et surtout à Alexandre IV. Ses choix furent à la fois la condition et la

conséquence de ce changement d'orientation ; de là l'intérêt qu'ils présentent. Puis, parmi les cardinaux qu'il créa, plusieurs sont illustres, et trois devinrent papes ; les dates de leur carrière valent la peine d'être fixées. Enfin, précisément parce que les promotions qu'il fit nous sont très bien connues, on peut y relever quelques détails curieux pour l'histoire de l'organisation du Sacré Collège.

Voici d'abord la liste du P. Eubel :

In prima promotione m. Dec. 1261 facta :

1. Guido Grossus, archiepiscopus Narbonensis — episcopus Sabinensis.

2. Henricus de Bartholomæis, archiepiscopus Ebredunensis — episcopus Ostiensis.

3. Radulfus de Chevrières, episcopus Ebroicensis-episcopus Albanensis.

4 Simon Paltinarius magister canonicus Paduanus — presbyter tituli Sancti Martini.

5. Ancherus Pantaleonis, archidiaconus Laudunensis — presbyter tituli Sanctæ Praxedis.

6. Hubertus e comitibus de Ilcio — diaconus Sancti Eustachii.

7. Jacobus Sabellus — diaconus Sanctæ Mariæ in Cosmedin.

8. Gaufridus Alatrinus — diaconus Sancti Georgii ad Velum Aureum.

In secunda promotione m. dec. 1262 facta :

9. Guilelmus de Braio, Gallus — presbyter tituli Sancti Marci.

10. Simon Monpitius, Gallus — presbyter tituli Sanctæ Ceciliæ.

11. Guido abbas Cistercii — presbyter tituli Sancti Laurentii in Lucina.

12. Annibaldus de Annibaldeschis seu de Molaria O. P., magister theologiæ — presbyter Basilicæ XII Apostolorum.

13. Jordanus Piruntus de Comitibus — diaconus Sanctorum Cosmae et Damiani.

14. Matthaeus Rubeus Ursinus — diaconus Sanctæ Mariæ in Porticu.

La liste de Mas-Latrie (*Trésor de Chronologie*, col. 1192-1193) ne diffère de la précédente qu'en trois points :

1° Pour le nom du troisième cardinal, elle hésite entre Raoul de Chevrières ou Raoul Grosparmi ;

2° Pour la date de la seconde promotion, elle hésite

entre 1262 et 1263 (ni pour la première ni pour la seconde le mois n'est indiqué);

3° Elle ajoute un quinzième cardinal, qui aurait fait partie de la seconde promotion, Ortholan, cardinal diacre de Saint-Adrien.

Disons de suite que cet Ortholan n'a jamais existé. Il y a là une confusion avec Ottobono Fieschi, créé cardinal de Saint-Adrien par son oncle Innocent IV (et non par Urbain IV), et qui devait devenir pape sous le nom d'Adrien V.

En regard de ces listes plus ou moins fautives, plaçons maintenant les documents contemporains.

I. Il y a d'abord la *Vita Metrica Urbani IV* composée, à la demande d'Ancher, cardinal de Sainte-Praxède et neveu du pape, par Thierri de Vaucouleurs. Elle a été publiée une première fois par Papire Masson, *Libri sex de episcopis Urbis qui Romanam Ecclesiam rexerunt*; une seconde fois par Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, III, 2e partie. La versification et le style en sont singulièrement barbares, et les éditions données semblent parfois défectueuses.

Voici le passage qui nous intéresse[1] :

Sane cum dicti fratres a cardine pauci
  Essent, his[2] sedem multiplicare placet.
Vera salus ubi consilium : quare pater istos
  Conjunxit later, cum fuit ordo prior.
Isti pontifices : Radulplus, hic Ebroicensis
  Presul consiliis moribus aptus erat.
Huic archipresul Narbone nomine Guido

1. Muratori, col. 408-409. — Papire Masson, fol. 230 v°, 231. — Sur Thierri de Vaucouleurs, ainsi que sur la vie d'Urbain IV par Grégoire, doyen de Bayeux, dont il sera question plus loin, cf. Sievert, *Das Vorleben des Papstes Urban IV*, dans *Rœmische Quartalschrift*, 1896 et 1898.

2. Il faut peut-être lire : *bis*.

Cui[1] successit ei secula jure regens.
Presbyteri bini Simon Paduanus et alter
Simon, cui patria Gallica terra fuit.
Hi tres levite : Gotifredus Jacobusque,
Tertius Hubertus, clarus uterque fuit.
Atraetum[2] primum genuit, Sabella secundum,
Alter Lombardus, nomine, stirpe potens.
Continuit fratres hos prima creatio septem ;
Altra tot quorum nomina cerne loca.
Ebredunensis tunc archiepiscopus hic fit
Presul, et Henricus nomine dictus erat.
Hujus contulerat predicto pontificatum
Hugoni papa, qui bene cessit ei.
Hique sacerdotes : Antherus, in urbe Trecensi
Progenitus, pape sanguine, corde nepos.
Burgundus patria fuit et Cistercius abbas
Alter promotus, Guidoque nomen ei.
Hujus enim titulum retinebat primo Johannes;
Presul de Portu postea factus adest.
Guilielmus Remis tunc archilevita, decanus
Lauduni factus tertius inter eos.
Hannibal huic quartus, genuit quem Roma ; duoque
Levite qui sint carmina nostra docent.
Jordanum genuit urbs Terracina, Mattheum
Roma. Tot Urbanus fecit in orbe patres.

II. Vient ensuite une lettre de saint Louis à l'archevêque de Rouen Eudes Rigaud[3] :

Ludovicus, Dei gratia Francorum rex, dilecto et fideli suo archiepiscopo Rothomagensi, salutem et dilectionen. Significante nobis magistro Nicholao de Sena, canonico Parisiensi, per litteras speciales, et referentibus etiam mercatoribus, ad nos pervenit dominum papam septem ordinasse et assumpsisse sancte Romane Ecclesie cardinales, inter quos tres de nostro consilio sunt assumpti, videlicet archiepiscopus Narbonensis, episcopus Ebroycensis et thesaurarius beati Martini Turonensis ; alii quatuor transmontani sunt, videlicet Symon de Padua, olim electus Aversensis, Gomfridus de Alatro, Jacobus Sabelli de Urbe, Ubertus de Cocanato, viri modesti et timorati, sicut predicte littere continebant...

1. Sans doute : *qui*.
2. Lire : *Alatrum*.
3. *Recueil des Historiens de France*, XXI, 586.

Cette lettre n'est pas datée, mais l'archevêque mentionne qu'il la reçut le 11 janvier, à Notre-Dame d'Aliermont.

III. Enfin une lettre en date du 6 février 1262, de Roger Lovel, procurateur à la cour apostolique du roi d'Angleterre Henry III ; publiée par Rymer, *Fœdera* (ed. de Londres, 1727, I, 740), et par Shirley, *Royal and other historical letters illustrative of the reign of Henry III*, tome II, 204. (Cf. Bœhmer-Ficker-Winkelmam, *Regesta Imperii*, n° 14172). Nous n'en donnons naturellement que le passage qui parle de la promotion des cardinaux. Ce texte est un peu mutilé.

Noverit Excellentia Vestra quod sanctissimus pater Urbanus... sacrosancte Romane Ecclesie summus pontifex, sabbato ante festum Natalis Domini ordinationem cardinalium magnam fecit, in qua venerabilis pater... Laurentii in Lucina presbyter cardinalis electus extitit in episcopum Portuensem; Dominus Hugo cardinalis in episcopum Hostiensem, qui... aliorum; archiepiscopus etiam Narbonensis, qui quondam unicam et virginem duxerit in uxorem, de qua filios et filias quamplures procreaverat, qui quidem postmodum extitit episcopus Anisiensis, et de ecclesia Anisiensi translatus est in archiepiscopum Narbonensem, electus est in episcopum cardinalem Episcopus Ebroicensis electus est in cardinalem episcopum ; qui nondum titulos habent, eo quod absentes fuerunt; ordinatum est tamen quod unus illorum erit Albanensis et alius Sabinensis. Dominus Jacobus de Sabello, natione Romanus, affinis domini Gaetani, factus est Sancte Marie in Cosmidin diaconus cardinalis ; dominus Godefridus de Alatro, natione Campanus, officiis domini Ricardi, factus est Sancti Georgii ad Velum Aureum diaconus cardinalis; dominus Urbanus de Crochenote, familiaris domini Ottaviani, factus est Sancti Eustachii diaconus cardinalis; electus quondam Adversanus, familiaris domini Ottoboni, natione Lumbardus, cui multa crimine opponuntur, factus est similiter cardinalis ; cancellarius etiam domini regis Francie electus extitit in presbyterum cardinalem ; qui similiter titulos non habent, eo quod in ordinatione antedicta absentes fuerunt.

La lettre de Roger Lovel permet d'abord de déterminer la date exacte de la première promotion de cardinaux. Le

jour de Noël est tombé, en 1261, un dimanche ; le samedi précédent était donc le 24 décembre.

Lovel et Thierri de Vaucouleurs nous apprennent en outre qu'en même temps qu'il créait sept nouveaux cardinaux, le pape élevait aux sièges de Porto et d'Ostie Jean, cardinal prêtre de Saint-Laurent *in Lucina*, et Hugues de Saint-Cher, cardinal prêtre de Sainte-Sabine. On remarquera qu'ils étaient les deux seuls cardinaux de l'ordre des prêtres que comptât le Sacré Collège lors de l'avènement d'Urbain IV. Il y a là, croyons-nous, un des plus anciens exemples de l'usage qui devait devenir le droit d'option des cardinaux [1]. Ils tardèrent l'un et l'autre à se faire sacrer ; ils souscrirent, avec leurs anciens titres, un certain nombre de bulles pontificales, du 23 janvier 1762 (Potthast, *Regesta pontificum*, n° 18221), 7 mars (n° 18241), 18 mars (n° 18251), 30 mars (n° 18260), 1er avril (n° 18266). Le 9 janvier 1263 (Potthast, n° 18462), le premier souscrit comme évêque de Porto ; on va voir que depuis le mois de mai précédent il avait un successeur dans son titre de Saint-Laurent *in Lucina*. Hugues de Saint-Cher, au contraire, renonça en fin de compte à Ostie, en faveur de l'archevêque d'Embrun, compris dans la seconde promotion de cardinaux, et qui autrement n'aurait plus trouvé de siège de cardinal-évêque disponible. Or qu'un personnage revêtu du caractère épiscopal acceptât un simple titre de cardinal prêtre, c'était un cas, non pas inouï, semble-t-il, mais encore fort rare et qui pouvait faire difficulté [2].

1. Il y a d'ailleurs, antérieurement, quelques cas, assez rares en somme, de cardinaux passant d'un rang inférieur à un rang supérieur.

2. Sägmüller, *Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis Paps Bonifaz VIII*, p. 101, n. 4, en cite un certain nombre d'exemples, mais la plupart ne sont pas authentiques, ou ne signifient rien, parce qu'il s'agit non d'évêques, mais d'élus, ou d'administrateurs d'évêchés, ce qui est bien différent pour le point qui nous occupe. La question demanderait à être reprise de plus près que je ne puis le faire ici.

Quant aux noms des nouveaux cardinaux de décembre 1261, nos trois documents sont parfaitement d'accord. Les titres qui leur furent assignés, immédiatement ou plus tard, sont connus avec certitude par les nombreuses souscriptions de bulles pontificales (cf. Potthast, p. 1541). Ce n'est pas le lieu de dresser une notice biographique détaillée de chacun d'eux. Il suffira d'en dire assez pour relever quelques erreurs courantes, et mettre en lumière le caractère des choix faits par Urbain IV.

1° L'archevêque de Narbonne, qui devint évêque de Sabine. C'est le futur Clément IV. Il était incontestablement le plus en vue des nouveaux promus. Né à Saint-Gilles, d'abord en relations avec Raymond VII de Toulouse, puis au service d'Alfonse de Poitiers, et enfin de saint Louis, il avait collaboré très activement à l'œuvre accomplie par l'administration capétienne dans le Languedoc. D'abord marié (on connaît deux de ses filles par des lettres du temps de son pontificat, où il parle d'elles, et Roger Lovel nous apprend qu'il avait de nombreux enfants, dont plusieurs fils), il entra tard dans les ordres, et devint en 1257 évêque du Puy [1], et en 1259 archevêque de Narbonne [2].

2° Raoul Grosparmi, évêque d'Évreux, devenu évêque d'Albano (le nom de Raoul de Chevrières, donné par Potthast, par Eubel, et dubitativement par Mas-Latrie, est celui du successeur de Raoul Grosparmi sur le siège d'Évreux [3]), avait été successivement archidiacre de Nicosie, trésorier de Saint-Franbourg de Senlis, puis custode de l'église de Péronne [4] et garde du sceau royal [5]. En

1. Teulet et de Laborde, *Layettes du Trésor des Chartes*, n° 4388 ; tome III, 392; et *Reg. Vatic.* 25, an III d'Alex. IV, ep. 668.

2. Il est postulé le 10 octobre par le chapitre (Baluze, *Concilia Galliæ Narbonensis*, Append. pp. 161-2).

3. Gallia Christiana.

4. Teulet et de Laborde, *op. cit.*, n°s 4192, 4411, 4412.

5. *Olim*, ed. Beugnot, I, 75.

1259, Alexandre IV l'avait fait évêque d'Évreux [1]; on le trouve, avant comme après, très fréquemment dans l'entourage du roi, ou siégeant au Parlement [2].

3° Simon de Brion, devenu cardinal de Sainte-Cécile (le futur pape Martin IV), trésorier de Saint-Martin-de-Tours, était garde du sceau royal en 1261; d'où le titre de *cancellarius domini regis Franciæ* que lui donne Roger Lovel [3].

4° Simon de Padoue. — La lettre de saint Louis et celle de Roger Lovel l'appellent ancien élu d'Aversa; en réalité il avait été seulement chargé de l'administration de ce diocèse par Innocent IV, le 17 novembre 1254 [4]. Il était chanoine de Padoue, comme le prouvent les deux bulles d'Urbain IV dont il va être question. Sa promotion souleva une intéressante question de droit. Il n'était pas prêtre; pourrait-il, avant d'être ordonné, jouir des prérogatives du cardinalat, prendre part aux délibérations du Sacré Collège? Par bulle du 9 janvier 1262 [5], Urbain IV décida que non. Ensuite (comme le constate déjà Roger Lovel), on soulevait contre lui de graves imputations, sur lesquelles le pape fit faire une enquête [6]. Il en sortit à son honneur, peut-être grâce à la protection du cardinal de Saint-Adrien, dont il était le familier, et on lui assigna le titre de Saint-Martin. Il souscrivit pour la première fois, en cette qualité, le 9 janvier 1263 [7].

5° Geoffroi d'Alatri, allié, d'après Roger Lovel à Riccardo Annibaldi, cardinal de Saint-Ange; créé cardinal

1. Teulet et de Laborde, *op. cit.*, n° 4498.
2. Cf. les notes précédentes; et *Recueil des Historiens de France*, XXI, 581-585, et *Olim*, ed. Beugnot, I, 503.
3. Beugnot, *Olim*, I, 128, 503.
4. Berger, *Les registres d'Innocent IV*, n° 8209.
5. Potthast, n° 18211.
6. *Ibid.*, n° 18227.
7. *Ibid.*, n° 18462.

diacre de Saint-George en Vélabre. On ne sait à peu près rien de sa vie antérieure. Cardinal, il ne joua jamais un rôle bien important. M. Prou a publié le curieux inventaire de sa succession[1].

6° Jacques Savelli, le futur Honorius IV; petit-neveu d'Honorius III, devenu cardinal diacre de Sainte-Marie in Cosmedin. Lovel le dit allié au cardinal de Saint-Nicolas *in Carcere Tulliano*, Jean Gaëtani Orsini (le futur Nicolas III). Nous savons en effet que sa sœur Marsilia avait épousé Napoleone di Matteo Rosso Orsini, frère de Jean Orsini[2].

7° Hubert de Cocconato, familier du cardinal de Sainte-Marie *in Via Lata*. Ottaviano des Ubaldins, devenu cardinal diacre de Saint-Eustache. Il n'appartenait sûrement pas, comme le répètent Potthast, Eubel et Mas-Latrie, à la famille des comtes d'Elci, établis près de Sienne. Se rattachait-il à celle des comtes de Cocconato[3], possessionnés près de Chieri, en Piémont? Cela n'est pas impossible, et la qualification de « Lombardus, nomine, stirpe potens », que lui donne Thierri de Vaucouleurs, lui conviendrait alors assez bien. En tous cas, il est sûrement le même que l'Hubert de Cocconato, chapelain d'Alexandre IV, qui avait été quelque temps, sous ce pape, recteur du duché de Spolète[4].

En somme, cette première promotion ressemble un peu à une transaction entre le pape et le Sacré Collège. Ce choix de quatre Italiens, tous parents ou créatures de

1. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'École française de Rome*, tome V (1885), p. 382.

2. Prou, *Registres d'Honorius*, IV, 823.

3. Cf. un acte de Charles d'Anjou les concernant, dans Winkelmann, *Acta Imperii Inedita*, II, 741.

4. Voir la lettre que lui écrit le pape le 23 déc. 1257 (il est appelé Ubertus de Cocanaco), dans Ficker, *Forschunge zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens*, IV, 440. Cf. Tenckhoff, *Der Kampf der Hohenstaufen um die Mark Ancona und das Herzogtum Spoleto*, p. 80.

quelqu'un des anciens cardinaux, et dont deux au moins avaient déjà été employés par le Saint-Siège dans d'importantes affaires, attestait la volonté d'Urbain IV de tenir compte, dans une certaine mesure, des recommandations de son entourage, de remercier ses électeurs et de se gagner ses conseillers nécessaires, enfin d'affirmer la solidarité qui malgré tout reliait son pontificat aux pontificats précédents. Mais le choix de trois Français, tous trois conseillers du roi, témoigne des préférences personnelles du pape, et fait voir de quel côté va s'orienter sa politique.

On peut en dire à peu près autant de la deuxième promotion. Nous n'en connaissons la date précise que par un seul texte. C'est la vie d'Urbain IV par Grégoire, doyen de Bayeux, composée, ainsi que celle de Thierri de Vaucouleurs, à la demande du cardinal de Sainte-Praxède, et publiée également par Papire Masson. Elle s'exprime ainsi [1] :

Sane cum idem dominus Urbanus eandem Romanam ecclesiam videret satis in numero cardinalium diminutam, volens defectum hujusmodi reparare, ut Urbanus nomine urbanitatem in verbo et opere demonstraret, duas ordinationes, unam in decembri, aliam in *maii* mensibus fecit, in quibus cardinales quatuordecim ordinatos ostendit.

Il ne peut s'agir que du mois de mai 1262, plusieurs cardinaux promus figurant parmi les souscripteurs de bulles bien avant le mois de mai 1263. Leurs noms sont donnés par Thierri de Vaucouleurs. Cette fois encore, ils étaient au nombre de sept.

1° L'archevêque d'Embrun, Henri de Suze, devenu comme on l'a vu, évêque d'Ostie. C'est le canoniste si

1. Papire Masson, *op cit.*, fol. 224.

célèbre sous le nom d'*Hostiensis* [1]. Il avait vécu en Provence, dans l'entourage de Raymond Bérenger [2], puis en Angleterre, où Henri III l'employa dans de délicates affaires ecclésiastiques [3]; il était à la cour pontificale comme procurateur de ce prince, quand il se fit promouvoir à l'évêché de Sisteron, en 1244 [4]. Il passa de là à l'archevêché d'Embrun, en 1250 [5]; et en 1259 fut un instant employé dans la Haute Italie comme légat contre Ezzelin [6].

2° Ancher, neveu du pape (son fils, même, s'il fallait en croire cette mauvaise langue de Salimbene [7], dont le témoignage, en pareille matière, est fort sujet à caution) [8], cardinal de Sainte-Praxède. Il n'avait pas d'autre titre que sa naissance, et n'est guère connu que par ses grandes fondations à Troyes [9].

3° Guillaume, doyen de Laon, cardinal de Saint-Marc, dont les antécédents sont à peu près ignorés.

4° Gui de Bourgogne, abbé de Cîteaux. Il gouvernait son ordre depuis 1260 au moins [10], il s'était fait remarquer

1. Cf. la notice biographique (non exempte d'erreurs) que lui consacre Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, II, 123.

2. Albanès, *Gallia Christiana novissima*, I, 712.

3. Mathieu Paris, ed. Luard, IV, 33, 286, 351, 353; Potthast, n° 11437. Son long séjour en Angleterre est probablement la raison pour laquelle certaines sources italiennes, comme Rolandino de Padoue (Monumenta Germaniae, *Scriptores*, XVIII, 132), disent de lui qu'il était *de Anglia*.

4. Albanès, *op. cit.*. I, 712, et *instr.* 455.

5. Cf. sur son administration, *Gallia Christiana*, III, 1079.

6. Rolandino de Padoue, *loc. cit.*

7. Salimbene (ed. *Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia*), p. 55.

8. Cf. Michael, *Salimbene und seine Chronik*, p. 69.

9. Cf. sa notice dans l'*Histoire Littéraire de la France*, XXI, 295, et son épitaphe dans l'église Sainte-Praxède à Rome (Forcella, *Iscrizioni delle chiese di Roma*, II, 495).

10. Potthast, n° 17896. — Cf. sur lui *Gallia Christiana*, IV, 996.

du pape dans un voyage à la curie, et Urbain IV avait aussitôt décidé de le retenir auprès de lui [1]. Il fut fait cardinal de Saint-Laurent *in Lucina* [2].

5° Annibaldo Annibaldi de Molaria, un Romain, parent de Riccardo Annibaldi, cardinal de Saint-Ange. Il appartenait à l'ordre des Prêcheurs. C'était un théologien, auteur d'un *Commentarium in IV libros sententarium*. Il fut fait cardinal de la Basilique des XII Apôtres.

6° Matteo Rosso Orsini, neveu du cardinal de Saint-Nicolas *in Carcere Tulliano*, fait cardinal de Sainte-Marie *in Portico*.

7° Jourdain Pironti de Terracine, un personnage considérable par sa naissance (il était apparenté aux Conti) et par les fonctions qu'il avait exercées, sous Innocent IV et Alexandre IV ; sous-diacre et notaire du pape; à deux reprises, en 1253 [3], puis de nouveau depuis 1259 [4], recteur de Campanie et de Maritime; il gérait, depuis 1256 [5], et occupait en titre, depuis 1257 [6], le vice-cancellariat de l'Église Romaine. Il devint cardinal diacre des SS. Côme et Damien. Mais il y eut cette particularité (dont j'ignore la cause) que sa diaconie ne lui fut pas assignée tout de suite, et qu'il conserva quelque temps sa charge de vice-chancelier. Il donna encore comme vice-chancelier et cardinal diacre, sans désignation d'église, une bulle du 5 juillet 1262 [7]. Ce fait d'un cardinal gardant le vice-cancellariat est une anomalie presque unique, avant

1. Potthast, n° 18755.
2. Sous Clément IV il remplira une importante légation en Allemagne (Böhmer-Ficker-Winkelmann, *Regesta Imperii*, 10517 b.-10617).
3. Rodenberg, *Epistolæ sæ. XIII e Regestis pontificum Romanorum selectæ*, III, 186.
4. Potthast, n° 17660.
5. Potthast, n° 16413.
6. Potthast, n° 17079.
7. Potthast, n° 18374.

Boniface VIII; je n'en connais d'autre exemple que Sinibaldo Fieschi (le futur Innocent IV) donnant comme cardinal prêtre du titre de Saint-Laurent *in Lucina* et vice-chancelier de la Sainte Église une bulle du 23 septembre 1227 [1].

Trois Italiens, issus de grandes familles de l'aristocratie pontificale, dont deux avaient déjà de proches parents dans le Sacré Collège, dont le troisième avait été un des fonctionnaires de confiance des papes précédents; d'autre part, trois Français, hommes médiocres, il est vrai, mais dont on pouvait escompter la docilité; enfin un Italien du Nord, dont la carrière s'était faite en Angleterre et dans le midi de la France, et qui par ses relations avec Henri III et avec Charles d'Anjou semblait très propre à ménager la transition entre l'ancienne et la nouvelle politique du Saint-Siège; telle était la seconde promotion de cardinaux faite par Urbain IV. La proportion était à peu près la même que pour la première.

En somme, en quelques mois, le Sacré Collège avait été entièrement renouvelé, par l'adjonction de quatorze nouveaux membres, au milieu desquels étaient pour ainsi dire noyés les huit anciens cardinaux qui restaient. L'esprit en était changé. Urbain IV ne risquait pas d'y manquer d'instruments propres à servir sa politique. Lui disparu, c'est parmi les hommes qu'il avait distingués que se trouveront les trois papes qui feront le plus dans des circonstances critiques, pour achever, puis pour défendre son œuvre : Clément IV, Martin IV et Honorius IV.

Rennes.

E. JORDAN.

1. Potthast, n° 8039.

LA SAMARITAINE

JEAN, IV, 1-42.

Lors donc que le Seigneur connut que les pharisiens avaient appris que Jésus faisait plus de disciples et en baptisait plus que Jean — quoique Jésus lui-même ne baptisât pas, mais ses disciples, — il quitta la Judée, et s'en alla de nouveau en Galilée. Or il fallait qu'il passât par la Samarie. Il vint ainsi à une ville de Samarie, nommée Sychar, près du champ que Jacob donna à son fils Joseph. Et il y avait là le puits de Jacob. Jésus donc, fatigué du voyage, s'assit à même près du puits. Il était environ la sixième heure. Une femme de Samarie vint puiser de l'eau. Jésus lui dit : « Donne-moi à boire ». Car ses disciples étaient allés à la ville pour acheter des vivres. La femme samaritaine lui dit : « Comment toi, qui es juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis une femme samaritaine ? » Car les Juifs n'ont pas de commerce avec les Samaritains. Jésus lui répondit en disant : « Si tu connaissais le don de Dieu, et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, — toi-même lui aurais fait la demande, et il t'aurait donné de l'eau vive. » La femme lui dit : « Seigneur, tu n'as rien pour puiser, et le puits est profond. D'où as-tu l'eau vive ? Es-tu plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné le puits et qui a bu lui-même, ainsi que ses fils et ses troupeaux ? » Jésus lui répondit en disant : « Quiconque boit de cette eau aura encore soif ; mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ; au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant à une vie éternelle . » La femme lui dit : « Seigneur, donne-moi de cette eau, pour que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus en puiser ici. » Il lui dit : « Va appeler ton mari, et reviens ici. » La femme répondit en disant : « Je n'ai pas de mari. » Jésus lui dit : « Tu as dit avec raison que tu n'as pas de mari ; car tu as eu cinq maris, et maintenant celui que tu as n'est pas ton mari. En cela tu as dit vrai. » La femme lui dit : « Seigneur, je vois que tu es prophète. Nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous, vous dites que c'est à Jérusalem qu'est le lieu où il faut adorer. » Jésus lui dit : « Crois-moi, femme, le temps vient où vous n'adorerez plus le Père sur cette montagne, ni à Jérusalem. Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, parce que le salut vient des Juifs. Mais le temps vient, et il est arrivé déjà, où les

vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; car tels sont les adorateurs que le Père demande. Dieu est esprit, et il faut que les adorateurs l'adorent en esprit et en vérité. » La femme lui dit : « Je sais que le Messie, c'est-à-dire le Christ, doit venir. Quand il sera venu, il nous annoncera tout. » Jésus lui dit : « C'est moi-même, qui te parle. »

Et en ce moment arrivèrent les disciples, et ils étaient étonnés de ce qu'il parlait avec une femme. Cependant aucun ne dit : « Que lui demandes-tu ? » ou : « Pourquoi parles-tu avec elle ? » La femme laissa donc là sa cruche et s'en alla à la ville, et elle dit aux gens : « Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-ce pas le Christ ? » Ils sortirent de la ville et vinrent le trouver. Pendant l'intervalle, les disciples le priaient en disant : « Rabbi, mange. » Mais il leur dit : « J'ai un aliment à manger que vous ne savez pas. » Sur quoi les disciples se disaient l'un à l'autre : « Quelqu'un lui aurait-il apporté à manger ? » Jésus leur dit : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé, et d'accomplir son œuvre. Ne dites-vous pas vous-mêmes que, dans quatre mois, la moisson viendra ? Pour moi, je vous dis : levez vos yeux et considérez les campagnes, qui sont blanches pour la moisson. Déjà le moissonneur reçoit un salaire et il recueille du fruit pour la vie éternelle, afin que le semeur se réjouisse en même temps que le moissonneur. Car en cela se vérifie le proverbe : autre est le semeur, et autre le moissonneur. Je vous ai envoyés moissonner ce que vous n'aviez pas eu la peine (de semer) ; d'autres ont eu la peine, et vous êtes entrés dans leur labeur. »

Or il y eut de cette ville beaucoup de Samaritains qui crurent en lui, sur le rapport de la femme attestant qu'il lui avait dit tout ce qu'elle avait fait. Lors donc que les Samaritains furent venus le trouver, ils le prièrent de demeurer chez eux, et il y demeura deux jours ; et un bien plus grand nombre crurent à cause de ses discours, et ils disaient à la femme : « Ce n'est plus sur ta parole que nous croyons, car nous l'avons entendu nous-mêmes, et nous savons qu'il est vraiment le sauveur du monde. »

L'évangéliste ne dit pas ce qu'il advint de Jean après le dernier témoignage rendu par lui au Verbe incarné. Le discours du Précurseur s'achève dans des considérations générales qui ont évidemment plus d'importance que l'histoire aux yeux de l'auteur. Le Sauveur et Jean ne se rencontrent pas en cette occasion. Le quatrième Évangile s'accorde avec les Synoptiques pour ne les mettre en présence qu'une seule fois, à l'occasion du baptême. Ainsi les entretiens fréquents de Jésus avec Jean, que

Renan a décrits dans la *Vie de Jésus*[1], sont une hypothèse exclue par la tradition johannique aussi bien que par la tradition synoptique. Plus loin, quand il sera question de Jean[2], on parlera de lui comme s'il était déjà mort. Si donc l'on veut établir une concordance entre le quatrième Évangile et les Synoptiques, il faut placer l'arrestation de Jean vers le temps où Jésus se rend de Judée en Galilée, et faire coïncider avec ce retour le commencement de la prédication galiléenne racontée dans les Synoptiques.

Jésus[3] quitte la Judée parce qu'on l'a informé du dépit conçu par les pharisiens en apprenant qu'il faisait encore plus de disciples, et baptisait plus de monde que Jean. Il a connu le fait par les gens qui venaient à lui, non par la querelle dont il a été parlé précédemment, et à laquelle l'évangéliste ne pense plus. L'auteur a sans doute principalement en vue les pharisiens de Jérusalem, instruits des succès de Jésus par la rumeur publique. Ce n'est pas qu'ils veuillent prendre parti pour Jean, bien au contraire; mais ils commencent à être encore plus jaloux et inquiets de Jésus. L'évangéliste affecte en quelque sorte de rapporter textuellement le message communiqué aux pharisiens, afin de le rectifier ensuite. Ce n'est pas, observe-t-il, que Jésus baptisât lui-même, mais ses disciples baptisaient à sa place, et comme par sa délégation. On ne voit pas comment l'évangéliste aurait pu être amené à formuler cette distinction pour justifier l'anticipation qu'il aurait faite sur le premier Évangile[4], en appliquant

1. P. 110-111. Aucun critique ne voudrait souscrire aujourd'hui à cette assertion : « Loin que le baptiste ait abdiqué devant Jésus, Jésus pendant tout le temps qu'il passa près de lui le reconnut pour supérieur, et ne développa son propre génie que timidement ». Jean, I, 35, ne suppose aucun entretien de Jésus avec Jean le lendemain du baptême.

2. Jean, V, 35.

3. Au commencement du v. 1, plusieurs anciens témoins ont ὁ Ἰησοῦς, d'autres ὁ κύριος ; cette dernière leçon paraît préférable.

4. Matth., XXVIII, 19 ; cf. *supr.* p. 130.

à Jésus ce que saint Paul[1] dit de lui-même[2]. L'anticipation serait à prouver, et la remarque de l'évangéliste ne l'expliquerait aucunement. C'est pour faire valoir la dignité de Jésus que l'observation est énoncée : Jean donnait lui-même son baptême d'eau, qui n'avait de sens qu'administré par ses mains ; le baptême d'esprit se donne au nom de Jésus, et il n'est aucunement nécessaire que Jésus se livre lui-même à cet office ; il le confie à ses disciples[3].

Jésus donc se retire, pour échapper à la haine des pharisiens, parce que son heure n'est pas encore venue, et il prend le chemin de la Galilée, en traversant la Samarie. C'était le chemin direct, que l'on suivait ordinairement, à moins que, pour éviter la Samarie, on ne franchît le Jourdain et on ne passât par la Pérée, comme fit Jésus, d'après les Synoptiques, lors de son dernier voyage à Jérusalem. Le Sauveur n'avait pas l'intention de s'arrêter en Samarie, ni d'y prêcher ; mais une circonstance providentielle lui fournit l'occasion d'enseigner et de faire des disciples au centre même du pays samaritain, dans le lieu appelé Sychar, près du territoire que Jacob avait donné en héritage à son fils préféré. Ce territoire était voisin de Sichem, et se confond peut-être avec l'endroit où la tradition plaçait le tombeau de Joseph[4]. Les commentateurs ont toujours admis volontiers que Sychar était le nom même de Sichem, altéré par une sorte de dérision, pour signifier la

1. I Cor. I, 14-17.

2. Hypothèse de Holtzmann, *op. cit.*, 76.

3. Baldensperger, *op. cit.*, 66. Plusieurs anciens commentateurs ont compris ainsi ce passage, mais sans remarquer l'intention polémique à l'égard des sectateurs de Jean. Il est absolument contraire à l'esprit du texte de supposer que les pharisiens se seraient trompés en croyant que Jésus faisait beaucoup de disciples, parce que ceux-ci n'auraient reçu que le baptême d'eau (Meyer-Weiss, *op. cit.*, 161).

4. Cf. Gen. xxxiii, 19; xlviii, 22 ; Jos. xxiv, 32, et, pour le commentaire de ces passages, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, II, 134-140.

ville des « ivrognes » ou la ville du « mensonge[1] ». Mais la façon d'introduire le nom : « une ville appelée Sychar[2] », donne à supposer qu'il s'agit d'un endroit peu connu ; le Talmud mentionne la fontaine de Sichar ou Suchar, et Eusèbe[3], en disant que Sychar est près de Sichem, a soin de ne pas identifier Sychar à Sichem ; enfin le puits de Jacob, ou la citerne que la tradition regarde comme tel, est à deux kilomètres de Naplouse, tandis qu'il existe un village d'Ascar, éloigné seulement d'un kilomètre, et qui doit être le Suchar de saint Jean. Renan trouve « satisfaisante » cette topographie du quatrième Évangile, et va jusqu'à dire qu'un Juif de Palestine ayant passé souvent à l'entrée de la vallée de Sichem a pu seul écrire cela[4].

Il était environ midi quand Jésus arriva près du puits de Jacob. L'évangéliste dit la sixième heure, comptant à la manière juive. On ne peut songer à six heures du matin ou à six heures du soir. Fatigué de la route, le Sauveur s'assit par terre près du puits, au bord duquel on trouvait sans doute quelque fraîcheur, pendant que les disciples allaient à la ville chercher des provisions[5]. Ni lui ni ses

1. שכר, שקר. « Omnes docti consentiunt, auctore Hieronymo, Sichar et Sichem aut Sichimam eamdem fuisse urbem » MALDONAT, II, 512. S. Jérôme dit, en effet, à plusieurs reprises, que Sichar est une fausse lecture de Sichem; mais il n'apporte aucune preuve de ce qu'il avance, et s'il suppose que le nom de Sichar se trouve par erreur dans les mss. de s. Jean, on ne voit pas qu'il en ait connu aucun où on lût le nom de Sichem.

2. Ἐις πόλιν τῆς Σαμαρίας λεγομένην Συχάρ.

3. *Onomasticon*. S. Jérôme lui-même traduit la notice d'Eusèbe sans identifier Sychar à Sichem : « Sychar ante Neapolim, juxta agrum quem dedit Jacob filio suo. » Et à propos de Sichem : « Ostenditur autem locus in suburbanis Neapoleos juxta sepulcrum Joseph. »

4. *Vie de Jésus*, 493. Renan suppose même que l'évangéliste a fait tout exprès un jeu de mots sur le nom de Sichem; mais on ne s'en douterait pas en le lisant, et à quoi bon ce jeu de mots inintelligible pour les lecteurs ? L'évangéliste épouse-t-il donc si vivement la rancune des Juifs contre les Samaritains ?

5. Dans la version syriaque du Sinaï, le départ des disciples (v. 8) était mentionné avant l'indication de l'heure et l'arrivée de la femme :

disciples ne se faisaient donc scrupule de traiter avec les schismatiques. Il serait tout à fait arbitraire de supposer qu'un disciple était resté près de Jésus pour être témoin de l'entretien qui va être raconté [1]. L'économie du récit exige que la femme de Samarie se trouve seule. Que l'entretien soit rapporté sans qu'il y ait eu personne pour l'entendre, c'est un cas qui n'est pas rare dans le quatrième Évangile. Il en a été ainsi pour Nicodème. Le dernier témoignage de Jean n'a été prononcé que devant les disciples de celui-ci, et on ne laisse pas de le rapporter en forme d'entretien. Les paroles du Sauveur et de la Samaritaine ne sont pas plus que les discours précédents une conversation sténographiée, mais l'interprétation d'une donnée traditionnelle, par le moyen et au profit des conceptions qui sont chères à l'évangéliste. Il est aussi bien inutile de conjecturer les circonstances dans lesquelles Jacob a pu creuser le puits [2], dont la Genèse ne parle pas. Contentons-nous de savoir que la tradition relative au puits de Jacob est antérieure à l'Évangile, et que notre auteur n'a pu l'inventer, bien qu'il ait été très heureux de l'exploiter, pour montrer le Christ plus grand que Jacob. Il vient de le montrer plus grand que Jean-Baptiste; il le montrera plus grand qu'Abraham.

Bien que le puits ne fût sans doute pas tout près de Sychar, une femme se présenta qui, pour un motif qu'on ne nous dit pas, venait, à cette heure inaccoutumée, y

« Et quand Notre-Seigneur s'assit, il était la sixième heure. Et une femme de Samarie vint puiser de l'eau; et *Notre-Seigneur* lui dit : Donne-moi *de l'eau* à boire. La femme samaritaine lui dit : Tu es juif; comment me demandes-tu *de l'eau* à boire ? car les Juifs n'ont pas de commerce avec les Samaritains ». Le v. 8 paraît avoir été transposé pour donner une meilleure suite au récit (peut-être sous l'influence du Diatessaron ?). Il est à noter que cette version met le nom de Sichem à la place de Sychar.

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 164.
2. Schanz, *op. cit.*, 200.

puiser de l'eau. Comme le puits était profond et que les disciples portaient avec eux le vase et la corde dont Jésus aurait eu besoin pour prendre de l'eau, il s'adressa à cette étrangère. La femme était de « la Samarie », non de la ville qui s'appelait ainsi, mais du pays samaritain, et elle ne s'attendait pas à cette demande de la part d'un juif. Comment s'est-elle aperçue que Jésus était juif? Les commentateurs jugent que ce fut au langage, à l'accent, au costume. Conjectures probables; mais détails dont l'évangéliste n'est pas préoccupé. Faut-il admettre que le désir exprimé par le Sauveur n'est qu'une façon de lier conversation, et qu'il songe dès le premier moment à l'instruction de la Samaritaine, non à satisfaire la soif qu'il éprouvait? Si le verset qui signale l'absence des disciples est à sa place, comme il paraît y être [1], l'Évangile insinue plutôt que Jésus demande réellement à la femme le service que lui eussent rendu ses disciples, s'ils avaient été présents. L'intention d'instruire la Samaritaine n'apparaît pas avant que celle-ci ait engagé la conversation. La suite de l'entretien, où il n'est plus question que d'eau spirituelle, ne prouve rien contre l'interprétation réaliste du début; car c'est ce début qui est le point de départ de l'instruction; il appartient à la mise en scène, et non à l'enseignement. Il est vrai que l'évangéliste l'oubliera promptement, et que nous ne saurons pas si le Sauveur a bu de l'eau prise au puits de Jacob. Mais ce procédé même est familier à l'auteur du quatrième Évangile. Pouvait-il être question de boire un verre d'eau, après les belles réflexions sur le culte en esprit et en vérité? Une sorte d'opposition symbolique existe, à l'arrière-plan du récit, entre l'eau que Jésus demande et celle qu'il va bientôt se déclarer capable de donner : cette antithèse suppose que la prière du Sauveur n'a pas d'autre signification que celle

1. Voir cependant *supr.*, p. 339, n. 5.

qui résulte naturellement des termes employés par lui. On pourrait dire, cependant, que la question n'en serait pas moins faite pour la forme, si Jésus n'avait pas eu réellement l'intention de se désaltérer, et cette façon d'entendre les choses ne serait pas en contradiction absolue avec la méthode ordinaire de l'évangéliste. Encore est-il cependant que celui-ci n'a pas dû dire sans motif que Jésus était fatigué et qu'il aura voulu plutôt donner la vraie raison pour laquelle Jésus demande à boire à la femme de Samarie.

La femme s'étonne qu'un juif lui adresse une telle prière. Peut-être y a-t-il dans l'expression de sa surprise une nuance d'ironie satisfaite. Les juifs ne font pas aux Samaritains l'honneur de leur parler quand ils n'ont pas besoin d'eux. Quelques manuscrits[1] n'ont pas l'explication, presque superflue après que la Samaritaine s'est elle-même désignée comme telle : « car les Juifs n'ont pas de commerce avec les Samaritains ». Cette remarque n'appartient certainement pas au discours de la femme, qu'elle est destinée à compléter. Elle se rencontre dans l'ancienne version syriaque du Sinaï, où manquent, par une sorte de compensation, les mots : « (A moi) qui suis une femme samaritaine ». On serait presque tenté de soupçonner que l'évangéliste avait d'abord écrit : « Comment toi qui es juif me demandes-tu à boire ? » On aurait ajouté dans un exemplaire, par manière d'explication : « (A moi) qui suis une femme samaritaine », et dans un autre : « car les juifs n'ont pas de commerce avec les Samaritains ». Les deux explications auraient été réunies dans le texte ordinaire. Néanmoins la formule : « Moi qui suis samaritaine » paraît faire pendant à : « Toi qui es juif », et toutes les omissions de la version syriaque ne sont pas à expliquer par une lacune semblable dans son original grec. La seconde

1. Ms. ℵ, D, mss. de l'ancienne Vulgate.

explication seule a quelque chance d'être une glose. Il ne faut pas conclure de ce que les disciples sont allés acheter des vivres et que la femme s'étonne de la demande faite par Jésus, que la coutume juive permettait d'acheter mais non de demander gratuitement quelque chose aux Samaritains. La femme ignore la démarche des disciples. Elle sait seulement les scrupules méprisants que les juifs ont d'ordinaire en ce qui concerne leurs relations avec les gens de sa race ; elle s'étonne de trouver un juif qui lui parle comme il ferait à une femme de sa nation, et qui lui demande même un service qu'un pharisien rigide, si altéré qu'il fût, n'aurait sans doute pas demandé.

Cette réplique de la Samaritaine provoque l'instruction sur l'eau vive et le culte en esprit, que l'évangéliste veut introduire. Il ne faut pas trop chercher pourquoi Jésus n'insiste pas sur sa demande et paraît oublier sa soif, pour saisir promptement l'occasion d'instruire son interlocutrice. Les préoccupations de l'évangéliste sont à regarder pour le moins autant que les sentiments intimes des personnages qu'il met en scène. L'eau du puits est pour lui le symbole de l'eau spirituelle ; il a hâte de passer du symbole à la chose signifiée, et la forme du dialogue le lui permet aisément. Jésus a demandé un peu d'eau naturelle, que la femme hésite à lui donner : et c'est lui qui donne l'eau surnaturelle qui est un principe de vie éternelle ! « Si tu connaissais le don de Dieu », dit-il, c'est-à-dire le don par excellence qu'il est en mon pouvoir d'accorder, l'eau vraiment vive et qui donne la vie ; si tu savais « qui est celui qui te dit : « Donne-moi à boire », si tu savais qu'il peut donner cette eau vive, tu l'aurais prévenu, « c'est toi qui lui aurais fait la demande, et il t'aurait donné l'eau vive ». Le don de Dieu ne peut être que l'eau vive, et non la grâce particulière qu'a eue la femme de rencontrer Jésus. Il ne s'agit pas d'une faveur personnelle, mais du « don de Dieu » en général, et de celui qui peut l'accorder.

L'antithèse est entre le don qu'elle aurait pu faire à Jésus en lui offrant un peu d'eau, et « le don divin » que Jésus pourrait lui octroyer par le moyen de « l'eau vive ». Si l'on tient compte de tout ce qui précède et de la signification symbolique de l'eau dans les écrits johanniques, « l'eau vive » signifie l'Esprit Saint, avec une allusion directe au baptême. Le don de Dieu, l'eau vive qui jaillit à la vie éternelle est la communication de l'Esprit : c'est toujours la nouvelle naissance par l'eau et l'esprit, dont le Sauveur a entretenu Nicodème. On est d'autant moins fondé à contester cette interprétation et à mettre à la place du don de l'Esprit la parole de Dieu [1], que l'évangéliste lui-même prend soin de dire ailleurs que l'eau vive est l'Esprit Saint reçu par les croyants.

Mais la Samaritaine est loin de comprendre ce que Jésus veut dire. Avec la même assurance naïve que Nicodème demandant s'il est possible qu'un homme rentre dans le sein de sa mère pour naître de nouveau, elle cherche où Jésus pourrait bien prendre l'eau vive dont il parle. L'analogie des situations ne suffit pas à expliquer celle des contresens commis par deux personnes qui auraient été, si intelligentes qu'on les suppose, dans l'impossibilité absolue de savoir ce que Jésus voulait dire, supposé qu'il faille prendre les discours pour une conversation réelle et rapportée dans les termes où elle s'est tenue. Il faut y voir un procédé de l'évangéliste, un moyen de développement qu'il suffit de remarquer pour expliquer toutes les invraisemblances que présenterait une conversation perpétuellement inintelligible pour la personne que Jésus veut instruire. La femme est donc censée non seulement n'avoir pas compris, ce en quoi elle serait excusable, s'il s'agissait d'une

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 165 ; Schanz, *op. cit.*, 203 (en ajoutant toutefois à l'enseignement de Jésus la grâce de la régénération).

2. Jean, vii, 38-39.

conversation réelle, mais avoir compris tout de travers, ce qui permet à Jésus de continuer sa leçon de « l'eau vive ». Elle paraît n'avoir rien entendu au discours, si ce n'est que Jésus, tout en lui demandant à boire, prétend avoir le secret d'une eau vive, c'est-à-dire d'une eau de source, comme celle qui est dans le puits. Où ira-t-il prendre cette eau ? Quant à celle du puits, il n'a rien pour en tirer. Voudrait-il parler d'une eau meilleure que celle-là ? En vérité, il serait bien osé de vouloir trouver une eau préférable à celle d'un puits que Jacob a creusé, à une eau dont le patriarche s'est contenté ainsi que sa famille, et dont il a aussi abreuvé ses troupeaux. La femme croyait avoir dit beaucoup et confondu ce juif présomptueux en invoquant le nom de « notre père Jacob », qui était aussi bien le père des Juifs.

Jésus s'explique, non pas si clairement toutefois que sa réponse ne donne lieu à une nouvelle méprise. Sans se mettre expressément au-dessus de Jacob, il déclare que l'eau dont il parle est d'une bien autre nature, d'une autre efficacité que celle du puits. L'eau du puits ne désaltère que pour un temps très court, et n'empêche pas d'avoir soif de nouveau ; l'eau que Jésus donne étanche la soif pour toujours ; c'est une eau qui demeure en celui qui l'a bue, comme une source jaillissant à une vie éternelle. Le dernier détail seul insinue que l'eau en question n'est pas un élément matériel. Serait-il suffisant pour éclairer le contexte, si nous ne savions de quoi il s'agit? La femme, en tout cas, ne comprend pas encore. Elle croit que Jésus décrit une eau merveilleuse qui, prise une fois, désaltère à tout jamais, et elle demande un peu de ce breuvage extraordinaire. Parle-t-elle sérieusement, ou veut-elle plaisanter ? On ne sait. Comme l'évangéliste ne lui prête pas beaucoup d'intelligence, il est probable qu'on ne doit pas voir dans ses paroles une réflexion piquante, mais l'idée naïve d'une sorte d'élixir, que son imagination de

femme ignorante et superstitieuse accepte sans difficulté. L'eau qui jaillit à la vie éternelle étanche la soif pour toujours, en ce sens que, devenue source débordante en celui qui la possède, elle rassasie à mesure le désir qu'elle excite. Il n'y a pas contradiction mais différence de point de vue entre ce que Jésus dit ici de l'Esprit Saint, et ce que l'auteur de l'Ecclésiastique [1] fait dire à la Sagesse : « Celui qui me mange a encore faim, et celui qui me boit a encore soif. » La différence n'est pas précisément entre la communication de la sagesse qui demande à être accrue, étant affaire de connaissance, et le sentiment de la justification qui tranquillise l'âme pour toujours [2], car il ne s'agit pas dans l'Ecclésiastique d'une connaissance purement intellectuelle, et il ne s'agit pas ici de la justification par la foi, mais d'une participation réelle et croissante à l'esprit de Dieu [3], et, par lui à la vie éternelle qu'il communique dès maintenant à qui le reçoit.

Au lieu de poursuivre la conversation sur cette matière, et comme s'il renonçait à faire comprendre à la femme son erreur, Jésus lui dit : « Va appeler ton mari, et reviens ici. » La plupart des commentateurs supposent que le Sauveur, ne pouvant se faire entendre de son interlocutrice, et voulant néanmoins la convertir, lui tend une sorte de piège, par l'ordre qu'il lui donne, et veut réveiller sa conscience en faisant éclater les lumières plus que prophétiques dont il est lui-même pourvu. Ce qui paraît beaucoup plus évident, c'est que Jésus désire ne pas converser plus longtemps avec la femme seule. Il n'a fait jusqu'à présent que répondre à ses questions, et il en sera de même jus-

1. Eccli, xxiv, 29.
2. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 167.
3. « Illic enim sitire est amare et concupiscere, qui amor, quo magis sapientiam gustamus, magis crescit..... Hic autem *non sitire* non est non concupiscere, sed non indigere ulla re alia, aut non opus esse eumdem Spiritum sanctum iterum accipere. » Maldonat, II, 520.

qu'à la fin du dialogue ; ce n'est pas lui qui la retient, c'est elle qui reste. En l'invitant à faire venir son mari, Jésus pourrait fort bien (ou tel serait du moins le sens du récit) manifester le désir de se procurer un auditeur plus digne et plus capable de l'entendre. Il va sans dire que le Sauveur n'ignorerait pas la situation irrégulière du ménage, mais il n'aurait pas l'intention de la rappeler. La femme elle-même lui fournirait l'occasion de montrer qu'il la connaît. Il est assez puéril d'admettre que la réponse de la femme éveillerait d'abord en lui cette connaissance surnaturelle. L'auteur du quatrième Évangile n'était pas plus féministe que les disciples, qu'il va nous montrer bientôt tout étonnés de trouver Jésus en conversation avec une femme ; et peut-être a-t-il tenu d'abord à faire voir que, si la conversation s'est engagée et prolongée, ce n'est pas que Jésus se soit soucié d'instruire la femme autrement qu'en s'adressant à son mari. Ce ne serait pas une question de décence morale, mais de dignité virile [1]. Jésus ne voudrait pas faire entendre à la femme qu'il lui donnera « l'eau vive » quand elle aura fait venir son mari, mais qu'il désire expliquer à celui-ci ce dont il est question.

La femme esquive l'invitation et la honte de révéler à cet étranger le désordre de sa conduite, en disant : « Je n'ai pas de mari. » Une veuve ou une divorcée pouvait dire la même chose. La réponse n'avait rien de compromettant, et il ne s'y trouve pas la moindre contrition ; il y aurait plutôt cette fois une sorte de grosse malice dans la négation. Ce Juif qui se vante de posséder le secret d'une eau extraordinaire, est bien bon de vouloir appeler son mari : justement elle n'en a pas ; nul moyen de lui enseigner le fameux secret. Mais c'est elle qui est bien surprise quand Jésus lui répond : « C'est vrai, tu n'as pas de mari. Tu en a eu cinq, et maintenant l'homme que tu as n'est pas ton

1. Cf. I Cor. xiv, 35.

mari. » La sagacité des exégètes s'est exercée de tout temps sur les cinq maris de la Samaritaine. On se demandait autrefois s'ils avaient tous été légitimes, et ce qu'ils pouvaient signifier allégoriquement. Aujourd'hui on admet que les cinq maris représentent cinq hommes qui auraient épousé successivement la même femme, soit qu'ils fussent morts l'un après l'autre, soit qu'ils l'eussent répudiée, tandis que pour le sixième il y aurait eu cohabitation sans union régulière. Mais quelques critiques, expliquant le récit comme un mythe, ont voulu voir dans cette femme une personnification du peuple samaritain, dans les cinq maris les dieux des peuples transportés en Samarie par les Assyriens, et dans le compagnon illégitime, soit Iahvé, soit plutôt Simon le Magicien[1]. Ingénieuse hypothèse, que l'on ne peut ni prouver ni réfuter péremptoirement, parce que d'une part le texte est trop court pour que l'intention allégorique soit marquée, et que d'autre part une telle intention ne répugne pas entièrement à l'esprit de l'évangéliste. Nicodème est à la fois un individu et un type. La Samaritaine se présente à peu près dans les mêmes conditions. On peut dire néanmoins que, pour ce trait particulier, l'allégorie, ne s'appuyant pas sur des indices suffisamment clairs, est à considérer simplement comme possible. Sans doute, il est question ici de l'Esprit Saint, comme dans le récit des Actes concernant la conversion des Samaritains, et la femme demande l'eau vive aussi brutalement que Simon propose d'acheter le Saint Esprit. Mais le rapport n'est pas autrement frappant, et l'évangéliste ne laisse pas voir qu'il l'ait perçu, du moins avec cette précision. S'il a pensé aux faux dieux à propos des cinq maris, il est possible que le Dieu d'Israël soit le sixième, qui n'est pas réellement « mari »,

1. Holtzmann, *op. cit.*, 84, signale cette hypothèse avec une certaine complaisance. Sur les cinq peuples transportés en Samarie et sur leurs dieux, voir II Rois, xvii, 24-31.

parce qu'on ne le connaît pas. Pourquoi Simon n'aurait-il pas été « mari » au même titre que les faux dieux? L'idée que la femme vit en concubinage empêche certains commentateurs d'admettre que le sixième mari soit Iahvé; mais cette idée n'est pas dans le texte évangélique, et peut-être a-t-on évité tout exprès de la formuler. Faut-il rappeler que saint Jérôme voit dans les cinq maris les cinq livres de la Loi, et dans l'amant l'erreur de Dosithée [1]?

On ne voit pas que la femme ait la moindre confusion intérieure de ce que Jésus lui dit sur sa conduite. Mais comme le sujet est fait pour lui déplaire, elle détourne la conversation sur la question religieuse, qui était perpétuellement à l'ordre du jour entre les Samaritains et les Juifs. Il faut beaucoup de bonne volonté pour trouver dans cette manœuvre adroite un aveu indirect de sa faute. L'intention de l'évangéliste, qu'il faut regarder avant tout, est d'amener la déclaration sur le culte en esprit. Quant à la femme, elle n'a pas l'air de se sentir très coupable, et son discours atteste, en tout cas, plus de curiosité que de regret. Elle pense et elle dit simplement que Jésus doit être un prophète, un homme inspiré de Dieu, puisqu'il connaît si bien les choses qui la regardent, et elle s'empresse de le faire parler sur un point de religion. Il n'est pas évident que ce soit pour éclaircir un problème qui la tourmente, et s'en rapporter à ce que Jésus lui enseignera. C'est plutôt pour voir ce que dira cet homme extraordinaire sur un sujet qui intéresse tout juif et tout samaritain, et qui doit, s'il est homme de Dieu, l'intéres-

1. « Quae (Samaritana) quinque mosaicorum voluminum viris, sextoque, quem se habere jactabat, errore Dosithei derelicto, verum Messiam et verum reperit Salvatorem. » *Ep.* 108 (Patr. l., XXII, 888). « Ante adventum Christi..... Dositheus Samaritanorum princeps prophetas repudiavit. » *Adv. Lucif.* 23 (P. l., XXII, 178). S. Jérôme n'a pas dû inventer cette explication, mais il ne dit pas où il l'a prise.

ser plus particulièrement encore. Les commentateurs ont peut-être tort de vouloir suivre les étapes d'une conversion dont la réalité ne s'affirme nulle part. On pourrait même se demander si les paroles : « Je vois que tu es prophète », expriment une conviction réelle ou une simple idée qui se présente à l'esprit de la femme et dont elle fait un compliment à Jésus, sans y attacher autrement d'importance. « Nos pères », ajoute-t-elle, c'est-à-dire les anciens Samaritains, depuis que leur culte eût été organisé sur le Garizim au temps de Néhémie, quoique l'interprétation ancienne d'après laquelle les pères seraient les patriarches ne soit pas dépourvue de vraisemblance, et que la femme puisse opposer la tradition immémoriale du culte pratiqué sur la montagne [1] à la prétention actuelle des Juifs, « nos pères ont adoré », ont fait des sacrifices et pratiqué les actes publics de la religion « sur cette montagne ». Ce disant, la femme montrait le Garizim, le lieu de la conversation se trouvant entre cette montagne et le mont Ébal. « Quant à vous, vous dites que Jérusalem est l'endroit où il faut adorer. » La femme constate un état de choses plutôt qu'elle ne pose une question. Son interlocuteur peut répondre ce qu'il lui plaira, sans qu'elle-même soit exposée à une contradiction ; et comme elle n'interroge pas directement, elle demeure entièrement libre à l'égard de la réponse qui pourra lui être faite. Elle ne s'engage pas à l'accepter ; elle ne s'oblige pas non plus d'avance à la contester. Et, en effet, elle ne comprendra guère la réponse de Jésus, mais elle n'en demandera pas l'explication ; elle fera encore une remarque dilatoire qui ne trahira rien de ses sentiments personnels, et sera tout autre chose qu'une adhésion au discours de Jésus.

1. Le Garizim était un lieu saint avant le temps de la captivité. Cf. Deut. xi, 29 suiv. ; xxvii, 12 suiv.. Jos. viii, 33 suiv..

« Crois-moi, femme, le temps vient où vous n'adorerez plus le Père sur cette montagne ni à Jérusalem. » On peut entendre que le temps vient où les Samaritains n'adoreront plus sur le Garizim, sans qu'ils soient obligés pour cela de venir à Jérusalem. Mais le point de vue de la réponse pourrait bien déborder un peu le cadre de la conversation. L'emploi du mot « Père », sans aucun déterminatif, pour désigner Dieu, n'est pas tout à fait dans la couleur locale, mais plutôt dans le style propre de l'évangéliste, et celui-ci paraît penser à la fois aux convertis de Samarie et à ceux du judaïsme, quoique le « vous » imposé par le jeu du dialogue semble viser uniquement les Samaritains, comme il s'applique seulement à eux dans le verset suivant : « Vous, Samaritains, vous adorez ce que vous ne connaissez pas. » Tout en adorant le même Dieu que les Juifs, les Samaritains ne le connaissant pas réellement; en se plaçant en dehors de l'ordre établi par la Loi, ils se sont placés en dehors de l'économie du salut, ils se sont volontairement aveuglés sur les desseins de Dieu, et l'on peut dire qu'ils ne le connaissent pas. On ne reproche pas précisément aux Samaritains de s'être attachés seulement à la Loi, en excluant les prophètes, ce qui les aurait empêchés de connaître Dieu comme Dieu du salut [1]. Il s'agit bien du salut, mais non des Écritures. « Nous, Juifs, nous adorons ce que nous savons, parce que le salut vient des Juifs. » Jésus se compte parmi les Juifs, et il présente le judaïsme comme étant jusqu'à ce jour la seule forme authentique de la révélation, et la seule forme légitime de la religion. « C'est des Juifs que le salut vient. » Jésus le dit avec assurance, comme une chose incontestable en soi, sinon au point de vue samaritain. Le salut doit venir des Juifs, et dès maintenant ils attendent le salut et connaissent le Dieu du

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 171.

salut, tandis que les Samaritains sont étrangers à l'un et à l'autre. Ces hautes réflexions dépassent indubitablement la portée d'esprit de la femme à qui Jésus est censé les adresser; elles contiennent une philosophie de la révélation qui se comprend mieux du point de vue de l'évangéliste que du point de vue historique de l'Évangile.

Mais ce qui suit s'élève encore plus au-dessus de ce dernier point de vue : « Le temps vient, et il est arrivé déjà, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité », c'est-à-dire qu'ils l'adoreront spirituellement, et que cette adoration spirituelle est la seule et parfaite adoration. C'est surtout au point de vue de l'évangéliste que le temps est déjà venu, et le futur « adoreront » revient à la perspective de l'Évangile. La raison qui fait du culte spirituel le seul culte véritable, est indiquée ensuite. Le Père demande des adorateurs en esprit, parce qu'il est esprit, et qu'il convient de l'adorer conformément à sa nature. Ainsi la Samaritaine n'a pas à regretter l'abandon du Garizim, puisque Jérusalem aussi doit être abandonnée. Les vrais adorateurs ne sont ni les Samaritains ni les Juifs. Le vrai culte n'est pas lié à un endroit quelconque. Dieu est esprit : quiconque l'adore en esprit, l'adore comme il faut. Est-il nécessaire d'observer que Jésus déclare abrogée la localisation obligatoire du culte public à Jérusalem, et qu'il ne rejette pas pour autant la légitimité de tout culte extérieur et public en un lieu quelconque, si cette manifestation n'est que l'expression régulière du culte en esprit ? Le mot « esprit » ne désigne en cet endroit ni l'Esprit de Dieu ni l'esprit de l'homme, mais la nature spirituelle en général. Bien que les Juifs ne la pratiquent pas encore, c'est des Juifs par le Messie que le secret de cette adoration véritable sera communiqué aux Samaritains et à tous les hommes. Si le discours ne semble pas fait pour être compris de la Samaritaine, les idées ne s'enchaînent pas moins très régulièrement, et

l'on ne voit pas comment on pourrait séparer du contexte pour l'attribuer ou « à l'auteur » ou à l' « un de ses disciples » le verset : « Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous nous adorons ce que nous connaissons », en regardant comme parole authentique de Jésus tout le contexte où il est parlé du culte en esprit, sauf à corriger l'hypothèse par une assertion qui frise le paradoxe : « Il n'y a pas d'authencité rigoureuse pour de tels mots [1]. » Il paraît évident que le parágraphe tout entier contient une vue de philosophie religieuse, qui, telle qu'elle est conçue et exprimée, appartient à l'évangéliste, bien que Jésus ait réalisé les principes et préparé les conditions d'où on a pu la déduire. En ce sens, il est permis de dire que : « Si Jésus n'a jamais prononcé ce mot divin, le mot n'en est pas moins de lui, le mot n'eût pas existé sans lui [2]. » Seulement, on n'a pu le formuler ainsi qu'à une époque et dans un milieu où la question dé la Loi mosaïque et de son obligation n'existaient plus depuis longtemps.

Rien absolument ne fait supposer que la femme soit frappée [3] de la réponse de Jésus, ni surtout qu'elle soit persuadée [4] de ce qu'il vient de lui enseigner. Il paraît bien plus probable que l'évangéliste a voulu la montrer comme ne comprenant rien, si ce n'est la destruction dont était menacé le culte samaritain, et comme voulant terminer l'entretien par une observation qui lui permettrait d'éluder la critique de Jésus, en lui rappellant que le Messie avait seul qualité pour trancher des questions si difficiles. Cette Samaritaine a des ruses de commère, et toujours elle est prise dans ses propres pièges. « Je sais que le Messie viendra », dit-elle ; ainsi elle a compris que Jésus annonçait la suppression des cultes samaritain et hiérosolymitain,

1. Renan, *op. cit.*, 493-494.
2. Renan, *loc. cit.*
3. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 175.
4. Schanz, *op. cit.*, 211.

par l'avènement du Messie ; mais elle n'accorde pas que le Messie fera précisément ce que dit Jésus. « Quand il sera venu, observe-t-elle, il nous dira tout » ce qu'il faut. On verra bien s'il condamne le culte de Samarie. « C'est moi », dit Jésus, qui suis le Messie. L'arrivée des disciples met fin à l'entretien. La femme est-elle convertie? L'évangéliste ne le dit pas, et les commentateurs qui croient le savoir s'avancent peut-être beaucoup. On a remarqué à bon droit que si l'évangéliste avait voulu raconter la conversion de la femme, il n'aurait pas laissé l'entretien comme suspendu à l'endroit même où il commençait d'être intéressant [1]. L'attitude équivoque de la Samaritaine figurerait assez bien celle du groupe samaritain non converti, à l'égard de la prédication apostolique, avec la pointe de curiosité indiscrète et incrédule au fond qui se remarque, au livre des Actes [2], dans Simon le Magicien. S'il y a eu conversion, la conversion aura été fort incomplète, et l'évangéliste lui-même le fera suffisamment entendre plus loin. La mention du Messie n'a rien d'invraisemblable dans la bouche de la femme : les Samaritains attendaient un Messie-prophète qui relèverait et renouvellerait le culte du Garizim. La déclaration de Jésus, si peu conforme aux habitudes que lui supposent les récits des Synoptiques, s'accorde au contraire parfaitement avec le schéma du quatrième Évangile, où Jésus se manifeste comme Messie dès le commencement de son ministère. C'est là, et non pas en ce qu'un malentendu politique n'était pas à craindre en Samarie [3], qu'il faut chercher l'explication de cette différence.

Sur l'entrefaite les disciples arrivent, et sont surpris de trouver leur Maître en conversation avec une femme ; ce

1. Holtzmann, *op. cit.*, 80.
2. Cf. Act. viii, 4-24.
3. Meyer-Weiss, *loc. cit.* ; Schanz, *op. cit.*, 212

n'est point parce qu'elle était étrangère ou de basse classe, mais parce que c'était une femme, c'est-à-dire un sujet peu digne de recevoir les leçons d'un rabbi. Nous savons que cette manière de voir est, jusqu'à un certain point, celle de l'évangéliste, et que si Jésus n'est pas excusé aux yeux des disciples, il doit l'être aux yeux du lecteur. Les disciples, par respect, s'abstiennent de toute observation, ils ne s'informent pas de ce que Jésus a pu avoir à demander ou à dire à la Samaritaine. Celle-ci, de son côté, voyant la conversation interrompue par l'arrivée de ces inconnus, et ne se souciant peut-être pas beaucoup d'une plus ample instruction, retourne en hâte à la ville pour y raconter ce qui vient de lui arriver. Dans son empressement, elle laisse sa cruche auprès du puits. Beaucoup d'exégètes admirent son zèle. Il n'y a d'évident que la précipitation de son départ. Le discours qu'elle va tenir à ses concitoyens est un vrai récit de femme, et non l'expression d'une foi solide et communicative. N'oublions pas que la cruche reste vide auprès du puits, et peut-être l'évangéliste n'a-t-il pas laissé la Samaritaine remplir sa cruche d'eau, pour insinuer qu'elle n'avait pas reçu l'eau de l'esprit, bien qu'elle l'eût demandée, sans savoir ce que c'était, comme Simon le Magicien. Ce trait qui paraît si simple, si naturel, si bien pris sur le fait et si incontestablement historique, pourrait avoir une portée symbolique; et, pour qui connaît la manière de l'évangéliste, il est bien probable que la cruche ne reste pas vide auprès du puits sans autre motif que la fidélité du récit. L'eau était tout à l'heure un symbole; les aliments vont devenir dans le contexte immédiat un symbole comme l'eau. Il n'est pas téméraire de soupçonner que la cruche vide est aussi un symbole. La femme dit à ceux qu'elle rencontre : « Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait! Serait-ce point le Christ? » Elle n'affirme pas que ce soit le Christ. C'est un homme qui dit toutes les choses, même vilaines,

qu'on a faites. La femme ne poserait pas la question relative au Christ, si Jésus lui-même n'avait déclaré être le Messie. Comme il l'a dit, elle le répète, mais au lieu de l'affirmer à son exemple et comme convaincue de sa parole, elle s'exprime de façon dubitative[1]. On verra plus loin que ses récits ont excité en plusieurs une foi imparfaite. La sienne n'était pas meilleure, si tant est qu'elle ait valu celle-là, dans la pensée de l'évangéliste.

Il y avait à Sychar des âmes de bonne volonté qui s'intéressèrent tout de suite au discours de la femme. Pendant que ces gens s'acheminaient vers le puits, les disciples offraient à Jésus les provisions qu'ils avaient rapportées. Jésus, disent les commentateurs, était tout à la pensée et à la joie du ministère qui s'offrait à lui. C'est pourquoi il n'a pas fait attention au retour des disciples, ni aux vivres qu'ils ont dans les mains; il faut que les disciples prennent sur eux de l'inviter à manger. Alors il leur dit qu'il a une autre nourriture à prendre, bien préférable à celle qui lui est présentée. Il entend parler d'une nourriture spirituelle, mais les termes qu'il emploie semblent encore calculés pour amener la méprise que vont faire les disciples. Il est évident que l'évangéliste saisit encore l'occasion de placer une instruction symbolique dans le genre de celles que nous avons déjà rencontrées : l'eau et le vin des noces de Cana, le temple de Dieu et le corps du Verbe incarné, les deux naissances, l'eau du puits et l'eau de la vie éternelle. Il s'agit maintenant des deux nourritures, et peut-être doit-on moins s'enquérir ici des sentiments de Jésus, que des intentions de l'évangéliste. Il faut que les disciples parlent de leurs provisions, pour que la leçon arrive ; Jésus ne peut refuser

1. La particule μήτι, dans la question : « Ne serait-ce pas le Christ? » prévoit une réponse négative. C'est, dit-on, que la femme craint une telle réponse (Schanz, *op. cit.*, 214) ; mais n'est-il pas plus naturel de supposer simplement qu'elle l'admet d'avance comme vraisemblable ?

l'aliment corporel pour faire valoir l'aliment spirituel, sans que le premier lui ait été offert. Du reste, l'évangéliste n'entend pas insinuer que le Christ n'ait pas connu les exigences du boire et du manger : pour le moment, il importe d'amener la leçon symbolique des deux nourritures, et non de savoir si Jésus a mangé ce jour-là, comme il importait dans le paragraphe précédent d'amener la leçon symbolique des deux eaux, non de savoir si Jésus a bu réellement au puits de Jacob. L'espèce d'incohérence qui se remarque dans cette partie du récit vient de ce qu'il est dominé par les idées, non par le souci de la réalité historique. On a vu les Samaritains se mettre en route, et la conversation de Jésus avec ses disciples, devant se placer immédiatement après le départ de la femme, remplit assez mal l'intervalle, nécessairement plus long que le discours du Sauveur, qui s'écoule entre l'arrivée des disciples et celle des Samaritains.

Les disciples ne comprennent pas mieux ce que Jésus dit de sa nourriture spirituelle, que la femme n'a compris ce qu'il disait de son eau vive. Ils songent à des provisions qu'il aurait par devers lui, et ils se demandent qui a pu les lui apporter, tout en trouvant la chose incroyable. C'est entre eux néanmoins qu'ils échangent leurs réflexions, et Jésus, voyant l'embarras de leur pensée, leur donne, sans qu'ils l'aient sollicitée, l'explication dont ils ont besoin : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé, et d'accomplir son œuvre[1]. » Cette déclaration de principes va bien au delà de la circonstance présente ; la volonté du Père et son œuvre embrassent toute la mission de celui que le Père a envoyé, mission qui consiste dans l'accomplissement de la révélation divine sur la terre, et non seulement dans la conversion des quelques Samari-

1. Cf. Matth. iv, 4, parole dont cette leçon des deux nourritures paraît être le commentaire.

tains qui se dirigent vers le puits de Jacob. Et Jésus va expliquer aux disciples comment cette œuvre est plus avancée qu'ils ne croient. Les disciples disent que dans quatre mois viendra la moisson; or la moisson est déjà mûre. La moisson dont il s'agit est la conversion des hommes, ainsi que dans les Synoptiques [1]. Cette moisson spirituelle est figurée par la moisson réelle dont parlent les disciples. Plusieurs interprètes ont supposé que les paroles : « Dans quatre mois viendra la moisson », étaient une sorte de proverbe par lequel on aurait signifié l'espérance de voir arriver la récolte, ou bien, au contraire, la faculté de faire beaucoup d'autres choses en attendant. Mais ces paroles ne sont pas introduites comme un proverbe; elles n'en ont pas la forme, et accusent plutôt l'intention de fixer la date de l'évangélisation samaritaine. Comme proverbe, la formule n'aurait de sens que si les quatre mois marquaient le temps compris entre les semailles et la moisson; mais les semailles devraient être mentionnées, et l'intervalle serait trop court. La suite montre que Jésus a pris son point de départ dans le présent; les disciples disent que la moisson réelle n'arrivera que dans quatre mois, et il va de soi qu'ils ne considèrent pas non plus comme prochaine la moisson spirituelle; or, quoi qu'il en soit de l'autre, celle-ci est mûre. Comme la moisson commençait en avril, le passage de Jésus en Samarie se placerait au mois de décembre. Les semailles ayant lieu en octobre et en novembre, le grain était levé dans les champs. Ce n'est pas que cette circonstance rende le discours plus intelligible pour les disciples; elle est signalée plutôt en vue du lecteur et pour amener, après le symbole des deux nourritures, l'un complétant l'autre, le symbole des deux moissons. Aussi bien ne faut-

1. Cf. Matth. ix, 37-38 (Luc, x, 2).

il pas trop se préoccuper des Samaritains dans l'explication de ce qui suit, ni rapporter exclusivement à eux ce qui va être dit de la moisson : ce n'est pas seulement Jésus qui, dans cette allocution, parle à ses disciples du succès qu'il prévoit dans le pays où il est; c'est l'auteur qui développe toute l'économie de la prédication évangélique jusqu'à son temps.

« Levez vos yeux, dit le Sauveur, et considérez les campagnes, qui sont déjà blanches pour la moisson. » Les commentateurs pensent que des champs verts et des Samaritains qui y marchent on peut faire une moisson blanche. Mais il y a antithèse entre la moisson naturelle éloignée de quatre mois, et la moisson spirituelle qui se prépare actuellement. Jésus ne demande pas à ses disciples de regarder les champs verts, mais cette moisson spirituelle dont les Samaritains sont une partie, et qui est censée présente dans la personne de ceux-ci. L'ensemble du discours montre bien que le point de vue est idéal : la moisson que les disciples doivent regarder est celle que le narrateur lui-même admire, à savoir l'Évangile avec tous ses succès. Jésus est supposé les constater dans le présent ; mais cette adaptation d'une vue générale à une circonstance particulière, du point de vue de l'évangéliste à la situation historique où il introduit le discours, engendre une confusion d'où l'on ne peut sortir qu'en négligeant le cadre pour suivre l'idée de l'auteur. C'est le monde entier que Jésus voit prêt à recevoir la bonne nouvelle. Plus haut, il annonçait le culte en esprit, qui ne se pratiquera pas exclusivement à Samarie ou à Jérusalem, mais dans tout l'univers. Maintenant il voit les hommes se disposant à recevoir cette religion universelle. Grande est la joie du moissonneur, c'est-à-dire du prédicateur évangélique qui contribue à cette œuvre de salut, qui introduit ces âmes à la vie éternelle : n'est-ce pas du fruit qu'il amasse dans le royaume des cieux, et ne trouve-t-il pas là sa récom-

pense [1]? « Déjà [2] », dès maintenant, le moissonneur reçoit ce salaire, et recueille ce fruit pour le ciel [3], si bien que le semeur peut se réjouir en même temps que le moissonneur, c'est-à-dire que Jésus qui a semé peut se réjouir avec les apôtres qui moissonnent. Est-ce que, dans le cas présent, Jésus n'est pas à la fois semeur et moissonneur? Sans doute, et l'on ne voit pas ce que les apôtres peuvent avoir à moissonner, puisque c'est Jésus lui-même qui va instruire les Samaritains et les convertir, sans que les apôtres interviennent. Jésus ne laisse pas de les présenter comme ayant été envoyés par lui, comme ayant moissonné. Il pense donc à eux quand il parle du moissonneur avec qui le semeur se réjouit, et l'on mettrait dans le discours un embarras inextricable si l'on supposait qu'il se désigne d'abord comme semeur et moissonneur, puis qu'il se fait semeur en abandonnant à ses disciples le rôle de moissonneurs. Le discours est parfaitement un, et pour le bien entendre il faut admettre seulement que Jésus parle à ses disciples comme il aurait pu le faire au temps de l'évangéliste, mais en anticipant les résultats de la prédication apostolique, et les rattachant figurativement à la circonstance particulière du séjour en Samarie.

Jésus est le semeur par excellence, dans le quatrième

1. « Ego, Cyrillum secutus, mercedem et fructum idem esse arbitror. Sed mercedem appellari quia pro labore datur, fructum vero, quia solet messoribus pro merce fructus, id est frumentum dari ex illo ipso quod messuerunt. » MALDONAT, II, 537.

2. Le mot ἤδη peut être rattaché à la fin du v. 35 : « Considérez les campagnes qui sont blanches pour la moisson *déjà* », ou bien au commencement du v. 36 : « Déjà le moissonneur reçoit son salaire ». Où qu'on le mette, il combat l'idée que la moisson serait encore éloignée ; l'opposition n'est pas plus parfaite si on le met à la fin du v. 35, et l'enchaînement du discours est beaucoup meilleur si on le met au commencement du v. 36.

3. La « vie éternelle », au v. 36, désigne le ciel comme le grenier de Dieu, non le bien procuré par l'activité du moissonneur apostolique.

Évangile aussi bien que dans les Synoptiques [1]. Lui-même prend soin d'expliquer que le semeur et le moissonneur sont deux, et il cite comme ayant son application juste à l'égard de l'Évangile, un proverbe commun : « L'un sème, l'autre moissonne ». Le sens ordinaire du proverbe est que la récompense n'est pas toujours pour celui qui a la peine. Dans l'interprétation qu'en donne Jésus, le côté pessimiste de la remarque est supprimé ; c'est la différence des personnes qui est mise en relief pour elle-même. Il est évident néanmoins que le rôle du semeur est censé plus dur que celui du moissonneur ; le sens original du proverbe se trouve en partie conservé. « Je vous ai envoyés, dit Jésus, moissonner ce que vous n'avez pas eu la peine » de semer ; « d'autres ont eu la peine, et vous êtes entrés dans leur labeur » pour en recueillir le fruit. On peut dire que ces paroles contiennent une vue prophétique sur l'avenir de l'Évangile. Telle est du moins l'apparence qu'elles prennent dans le récit, puisque les apôtres n'ont encore été envoyés nulle part, et n'ont pas eu à moissonner ce qui avait été semé avant eux. Mais le discours n'est pas donné comme prophétique, et il ne l'est pas si l'on entend bien le procédé de l'évangéliste. Les anciens interprètes, qui ne s'en rendaient pas compte, croyaient volontiers que « les autres », ceux qui ont eu la peine de semer ce que les disciples ont moissonné, étaient les prophètes ; ainsi le rôle de Jésus était supprimé. C'est lui certainement qui demeure ici le semeur, qui a eu la peine, et dont on oppose le labeur à la facilité relative du ministère évangélique dans les temps qui ont suivi. Il est probable que cette facilité n'eût point paru si grande aux environs de l'an 70, et l'on peut se demander si les moissonneurs ne sont pas plutôt les prédicateurs évangéliques de la seconde ou troisième génération, les anciens

1. Cf. Marc, iv, 3 suiv. (Matth. xiii, 3 suiv., Luc, viii, 5 suiv.).

apôtres ayant exercé relativement à ceux-ci le rôle de semeurs et se trouvant associés à Jésus. On dit que « *les autres* » sont un « pluriel de catégorie » représentant les semeurs par apposition aux apôtres moissonneurs, et s'appliquant à Jésus seul. Étant donnée la transformation qui s'est faite, comme d'elle-même, dans la pensée de l'auteur, du cadre évangélique à l'état présent de l'Église, il est au moins possible que, dans cet endroit, les apôtres soient réunis à Jésus, Ce discours aux disciples s'offre à l'interprète dans les mêmes conditions que les témoignages de Jean, le discours à Nicodème et les paroles de Jésus à la Samaritaine. C'est une instruction donnée par l'évangéliste à ses contemporains, en partant de données traditionnelles que l'on explique et développe selon une philosophie générale du christianisme et une conception réfléchie de la personne et de la mission de Jésus. L'espèce de symbolisme qui existerait ainsi dans ce passage n'aurait rien que de conforme à l'esprit de l'évangéliste. On peut même dire sans hésiter que le succès de Jésus à Sychar est la figure de la prédication de l'Évangile dans tout l'univers, et que c'est la chose figurée qui est au premier plan dans le discours.

Cependant les récits de la femme avaient éveillé la curiosité de ses compatriotes ; beaucoup même en furent frappés, et l'on nous dit qu'ils crurent en Jésus, à cause du fait extraordinaire qu'elle racontait ; ils croyaient à cause de ce miracle. Ne les trouvons pas trop crédules, et ne cherchons pas comment ils ont pu être si prompts à se convertir ; soyons moins attentifs au problème psychologique auquel cette conversion si rapide semble donner lieu, qu'à l'idée poursuivie par l'évangéliste. Croire à Jésus comme Messie pour un prodige d'ordre vulgaire, bien que ce soit un prodige, ce n'est pas encore la foi parfaite, la vraie foi, qui consiste à croire à Jésus comme sauveur du monde, après avoir entendu sa parole. La bonne volonté

des Samaritains apparait dès l'abord dans le désir qu'ils témoignent de retenir Jésus auprès d'eux. Ce n'est pas simplement par fidélité à un souvenir traditionnel, que l'évangéliste rappelle ce trait, qui est significatif, comme tous ceux de ce récit. Jésus est mieux accueilli en Samarie qu'à Jérusalem : ainsi l'Évangile sera mieux reçu des païens que des Juifs. Le Sauveur ne reste que deux jours à Sychar, et ces deux jours suffisent pour la conversion d'un grand nombre. Non seulement ceux qui avaient d'abord écouté les paroles de la femme, mais beaucoup d'autres avec eux croient en Jésus, après l'avoir entendu et parce qu'ils l'ont entendu. Combien ces bons Samaritains diffèrent-ils des Juifs de Jérusalem, dont plusieurs ont cru à cause des miracles, mais auxquels Jésus ne s'est pas confié parce qu'il les connaissait à fond [1], et de ceux de Galilée, qui vont justifier à son égard le dicton sur le prophète qui n'est pas honoré en son pays [2]. Il semble que l'antithèse a été voulue, et que, dans sa rigueur, elle répond moins à l'attitude réelle des Juifs et des Samaritains à l'égard de Jésus pendant son ministère, qu'à celle des Juifs, en général, et des non-Juifs, du monde païen, représenté ici par les Samaritains, à l'égard de l'Évangile prêché par les Apôtres et leurs successeurs. On est donc dispensé de trouver des raisons historiques à l'extraordinaire facilité de conversion qui se rencontre chez les gens de Sychar. La raison pour laquelle ils arrivent si aisément à la foi, est qu'ils ne sont pas Juifs [3]. Que les Samaritains aient été moins préoccupés de restauration nationale que les Juifs et par là même

1. Jean, ii, 23-25.
2. Jean, iv, 43-45.
3. » Vix credibile videretur tantum Samaritanos duorum dierum spatio in fide profecisse, nisi evangelista tam aperte dixisset. Sed eo facilius crediderunt, quod Judaei non erant, exemplumque ediderunt fore ut facilius gentiles crederent quem Judaei. Maldonat, II, 540.

plus disposés à accepter l'Évangile, c'est une vérité qui n'est pas autrement indiquée par le récit. L'évangéliste envisage les faits généraux, et non leur cause spéciale. D'ailleurs, l'efficacité de celle qui vient d'être indiquée n'a pu être sensible que dans l'âge apostolique, lorsque l'Évangile était déjà rejeté par les Juifs.

Pourquoi Jésus resta-t-il deux jours à Sychar, et n'y demeura-t-il pas plus longtemps? Déjà les anciens commentateurs trouvaient étrange que Jésus qui, en saint Mathieu [1], défend à ses apôtres, lorsqu'il les envoie prêcher pour la première fois, d'aller chez les Samaritains, s'y arrête lui-même et y enseigne. Ils observaient que Jésus n'a pas pris l'initiative du séjour ni de la prédication, et qu'il n'est pas resté longtemps [2]. Ils ont très bien vu que ce récit, comme l'histoire du centurion et celle de la Cananéenne dans les Synoptiques, présageaient la conversion des gentils. Les modernes disent que Jésus s'arrête parce qu'il trouve la moisson mûre, et qu'il ne reste pas longtemps, parce qu'il veut la laisser à ses disciples [3]. Il se réserve pour sa mission auprès des Juifs, à laquelle ce séjour accidentel et très court chez les Samaritains ne porte aucun préjudice. Toutes ces considérations peuvent être vraies. La volonté de l'évangéliste est, avant tout, de montrer dans le premier succès de l'Évangile en dehors d'Israël, un gage de l'avenir ; et la courte durée du séjour est mentionnée par une sorte d'égard à la tradition synoptique, que l'auteur n'entend nullement contredire, bien qu'il paraisse la compléter et la rectifier. Jésus ne reste pas en un lieu où il est considéré comme le Sauveur du monde, parce qu'il n'est pas dans l'ordre de la Providence qu'un prophète soit honoré chez lui, ni que la gloire

1. Matth. x, 5.
2. Maldonat, II, 539.
3. Meyer-Weiss, *op. cit.* 182 ; Schanz, *op. cit.* 219.

du Verbe incarné, bien qu'elle se manifeste au cours de sa vie mortelle, soit reconnue de tous avant sa mort.

Les Samaritains croient en Jésus sans avoir vu ses miracles, comme croiront plus tard les gentils. Bien que l'évangéliste ne le dise pas expressément, son intention est qu'on l'entende ainsi. Il est bien vrai que, dans les paroles adressées à la femme par les convertis, c'est le récit de la Samaritaine qui est comparé à l'enseignement de Jésus; mais le récit est miraculeux, et l'enseignement se trouve en contraste implicite avec les miracles dont il est question partout où Jésus s'adresse aux Juifs. Ce contraste n'a pas été exprimé, parce que les choses parlent assez d'elles-mêmes. On s'accorde à reconnaître que la formule « Sauveur du monde » est dans le style de l'évangéliste. Ce ne doit pas être par inadvertance que cette formule est substituée au nom de Christ ou de Messie, mais bien parce que le Sauveur auquel croient les convertis de Sychar, le Sauveur objet de la vraie foi, n'est pas le Messie que soupçonnait la femme. C'est le vrai Sauveur du monde, non le Messie que les Juifs rêvent d'avoir pour roi, ou celui que les Samaritains attendent pour restaurer le culte du Garizim.

Selon son habitude, M. Holtzmann [1] a voulu expliquer toute cette histoire par un simple travail de réflexion et de combinaison allégorique sur les données des Synoptyques et des Actes. Il observe que l'on rencontre des puits et des sources dans beaucoup de vieilles histoires orientales, et dans certains récits de l'Ancien Testament; qu'il est question des Samaritains dans le troisième Évangile et dans les Actes [2], et que la narration johannique suppose la connaissance de ces passages; que cette narration, où est formulé dans toute son ampleur le programme

1. *Op. cit.*, 83-85.
2. Luc. ix, 52-55; x, 30-37; xvii, 11-19; Act. viii, 5-24.

du christianisme universel, correspond en quelque façon au Discours sur la montagne; que Sichem est un endroit bien choisi pour un tel exposé, à cause des souvenirs qui s'y rattachent; que la symétrie du dialogue atteste l'artifice de la composition, par l'appel successif au cœur, à la conscience, à la raison de la Samaritaine. Tous ces rapprochements et ces remarques, sauf peut-être la dernière, sont fondés, et contribuent à l'intelligence complète du texte; mais on ne comprend pas comment ils excluent la réalité substantielle du fait, ni comment ils suffisent à expliquer, sans l'appui de cette réalité, l'origine du récit évangélique, à moins de soutenir que la combinaison de ces données s'est faite d'elle-même dans la pensée de l'auteur, qui aurait vu en esprit ce qu'il raconte.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

CHRONIQUE BIBLIQUE

I. Histoire de la littérature biblique. Publications diverses. — 1. Il est déjà un peu tard pour parler des travaux de la section d'exégèse au Congrès catholique de Fribourg (*Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques* tenu à Fribourg, Suisse, du 16 au 20 août 1897. Deuxième section. *Sciences exégétiques*. Paris et Fribourg, 1898; librairie de l'Œuvre de Saint-Paul; in-8, 356 pages). Mais nous avons signalé déjà les deux plus importants, celui de M. Von Hügel et celui du P. Lagrange sur la question de l'Hexateuque (voir *Revue*, IV, 169-170). D'autres dissertations méritent une mention particulière : celles de M. Batiffol sur les *logia* du papyrus de Behnesa (cf. *Revue*, II, 433), où l'on voudrait voir des extraits de l'Évangile des Hébreux (?); de M. Labourt sur le témoignage de saint Irénée dans la question johannine, critique judicieuse de M. Harmack, mais qui ne résout pas toutes les difficultés du problème; du P. Rose sur les Aloges asiates et les Aloges romains (cf. *Revue*, I, 556), discussion sérieuse, où la tendance apologétique est un peu trop sensible; du P. Sargisean sur les trésors patristiques et bibliques conservés dans la littérature arménienne; de M. Minocchi sur le texte hébreu de l'Ecclésiastique; de M. Ermoni sur la version arménienne de la Bible. Le travail du P. Calmes sur les Évangiles synoptiques est très soigné, mais ne fait pas la lumière sur un point important, à savoir le rapport des deux premiers Évangiles; on nous assure que Marc dépend du Matthieu hébreu, et l'on ajoute que le Matthieu grec dépend de Marc : « le traducteur du premier Évangile, en se servant de l'œuvre de saint Marc, a pu y puiser, en même temps que l'expression, des détails complémentaires, des traits particuliers et même des faits qui ne se trouvaient pas dans l'évangile araméen ». Voilà un traducteur qui ressemble fort aux autres auteurs évangéliques. Pourquoi ne pas avouer que le premier Évangile, tout en dépendant de l'écrit araméen de saint Mathieu, n'est pas plus une traduction que l'Évangile de saint Luc? Citons encore les notes d'épigraphie palestinienne du P. Germer Durand; la note de Mgr Ward sur la Bible anglaise de Douay; deux travaux espagnols très estimables, l'un de M. Sucona y Vallès, concluant à la non universalité géographique et ethnographique du déluge (on lit au procès-verbal que le R. P. Brucker, S. J., a protesté, requérant le supplice de l'eau pour l'humanité entière), et l'autre du P. Lazcano sur les Bibles arabes de l'Escurial; enfin une note de M. Sedlacek, de

Prague, sur les dialectes de l'hébreu ancien. La longue dissertation de M. de Moor sur l'égyptologie et la Bible est une de ces constructions apologétiques, comme on en a trop édifié depuis un demi-siècle, où l'on dépense beaucoup d'érudition et de conjectures pour établir entre les récits bibliques et les données de l'archéologie orientale un accord absolu, dont le besoin ne se fait pas autrement sentir, et que de nouvelles découvertes obligent à raccommoder sans cesse.

2. La plupart des critiques attribuent maintenant Is. LVI-LXVI à un auteur distinct du second Isaïe (cf. *Revue*, IV, 564). M. E. LITTMANN (*Ueber die Abfassungszeit des Tritojesaia*. Fribourg e. B., Mohr, 1899; in-8, VII-50 pages) s'efforce de prouver que ces chapitres, sauf LXIII, 7-LXIV, fragment plus ancien qui remonterait vers 538-520 avant Jésus-Christ, auraient été écrits entre 457 et 445, c'est-à-dire entre la mission d'Esdras et celle de Néhémie. Les allusions à l'histoire du temps ne sont pas très précises dans la prophétie. Cette histoire même est assez mal connue. M. Littmann parle beaucoup d'une reconstruction des murs de Jérusalem, commencée après la venue d'Esdras et interrompue presque aussitôt : l'hypothèse est gratuite, et la destruction qui a précédé l'arrivée de Néhémie paraît avoir été toute autre chose que l'incident supposé; la priorité d'Esdras relativement à Néhémie a d'ailleurs été sérieusement contestée en ces derniers temps. L'exégèse de M. Littmann est ingénieuse; sa brochure est à lire, bien que ses conclusions aient toute chance de n'être pas définitives.

3. M. J. HALÉVY reprend, à propos d'un nouveau fragment hébreu de l'Ecclésiastique (XLIX, 12 *b*-L, 22), publié par MM. Cowley et Neubauer, la démonstration de sa thèse concernant la date de ce livre, qui serait 290 environ avant notre ère (*Le nouveau fragment hébreu de l'Ecclésiastique*. Paris, Leroux, 1899; in-8, 39 pages). La traduction du fragment hébreu et les notes critiques qui l'accompagnent sont dignes du savant orientaliste. L'argumentation fondée sur le texte est peut-être moins concluante qu'il ne paraît à l'auteur. Est-ce à Simon I ou à Simon II que convient le portrait du grand prêtre dont parle Ben Sira? On connaît peu l'histoire de ces personnages, et la juste portée des allusions faites par l'admirateur de Simon est difficile à déterminer. M. Halévy développe une série de probabilités ou de possibilités en faveur de Simon I : d'autres en usent de même pour Simon II. Il veut aussi prouver, par le caractère de la version, que l'interprète n'était pas le petit-fils, mais seulement le descendant de l'auteur à la cinquième ou sixième génération. La teneur du prologue favorise peu cette hypothèse. Il ne semble pas que le texte hébreu du traducteur ait été aussi altéré qu'on veut bien le dire. Que ce texte ait été malaisé à déchiffrer, et que le traducteur ait commis plus d'un contresens, on n'en peut rien conclure de certain touchant l'intervalle qu'il faut mettre entre la composition du livre et la version grecque.

4. Dans le second volume de son introduction au Nouveau Testament (*Einleitung in das Neue Testament*, II; Leipzig, Deichert, 1899; gr.

in-8, IV-656 pages), M. T. Zahn traite des Épîtres de Pierre, de Jude et de l'Épître aux Hébreux, des trois premiers Évangiles et des Actes des Apôtres, enfin des écrits johanniques. Le premier volume, qui a paru en 1897, est consacré à l'Épître de Jacques, censée écrite vers l'an 50, et aux Épîtres de Paul. Il n'est pas nécessaire d'insister sur les mérites bien connus de l'auteur : érudition très abondante et sûre, critique ingénieuse orientée dans un sens conservateur ; de temps en temps seulement cette critique devient subtile et cesse d'être lucide ; un certain manque de clarté résulte, en général, de la quantité des matériaux qui sont mis en œuvre sans être suffisamment mis en ordre.

La première Épître de Pierre, adressée aux chrétiens d'Asie-Mineure, aurait été écrite par Silvanus (I Pier., v, 12), non sous la dictée mais par commission de l'apôtre. Que Silvanus n'ait pas été le porteur mais le rédacteur de la lettre, on peut l'établir par des raisons assez probantes. Pierre, en disant : « Je vous *ai écrit* par Silvanus », désigne son secrétaire et non son messager. La lettre de Pierre par Silvanus a été écrite de Rome, pendant l'année 64, peu de mois avant la persécution de Néron ; Pierre ne serait arrivé à Rome, en compagnie de Marc, qu'à la fin de l'an 63 ou au commencement de l'an 64. La seconde Épître aurait été composée avant la première, vers 60-63, peut-être à Antioche, et destinée aux communautés judéo-chrétiennes de Palestine. La première lettre qui est supposée dans II Pier. III, 1, serait perdue, ainsi qu'une lettre de Paul aux mêmes groupes fidèles, qui serait visée dans II Pier. III, 15. Hypothèses gratuites et forcées : M. Zahn ne prouvera jamais que la « seconde lettre » n'est pas qualifiée ainsi par rapport à celle qui nous est parvenue, et que l'allusion aux écrits de Paul ne concerne pas une épître du recueil paulinien déjà connu de l'auteur. L'Épître de Jude aurait été écrite vers l'an 75 ; elle se référerait à la seconde de Pierre, et aurait été composée pour les mêmes lecteurs. C'est que l'authenticité de l'Épître de Pierre n'est soutenable que si elle est antérieure à celle de Jude ; car l'une dépend certainement de l'autre, et il s'agit de savoir seulement de quel côté est la priorité. Comme l'Épître de Jude (4-17) laisse entendre que les apôtres sont morts depuis longtemps, si elle est mise à contribution dans la seconde de Pierre, celle-ci ne peut être authentique. La question est à résoudre surtout par la comparaison des textes. M. Zahn s'abandonne à la discussion de vraisemblances ou d'invraisemblances historiques, qui ne laissent aucune impression nette dans l'esprit du lecteur.

L'Épître aux Hébreux aurait été d'abord anonyme : l'Église d'Alexandrie la joignit à la collection des Épîtres de Paul; les communautés montanistes d'Asie-Mineure l'attribuaient à Barnabé, et ainsi s'expliquerait le témoignage de Tertullien. Les destinataires auraient été un groupe de judéo-chrétiens résidant à Rome ; la rédaction se placerait vers l'an 80 ; l'auteur pourrait être Apollos. Quoique Luther l'ait proposée, cette dernière conjecture manque entièrement de base. Ne nous pressons pas trop non plus de considérer l'attribution

à Barnabé comme une hypothèse. Est-ce que l'auteur des homélies que M. Batiffol vient de publier sous le nom d'Origène (voir *Revue*, *supr.*, 145-161) ne cite pas aussi l'Épître aux Hébreux comme étant de Barnabé ? Il est vrai que ce doit être d'après Tertullien ; mais est-il si sûr que Tertullien dépende sur ce point des montanistes d'Asie Mineure ?

Selon M. Zahn, la notice de Papias relative à l'Évangile de Matthieu ne se rapporte pas à un recueil de discours mais à notre Évangile canonique tel que la tradition l'a conservé. Au témoignage de saint Irénée, Matthieu écrivit pendant que Pierre et Paul prêchaient à Rome, c'est-à-dire vers 61-66, sans doute en 61, puisque Marc a dû se servir de l'Évangile araméen et qu'il l'aura recueilli dans le voyage qu'il a fait en Palestine vers 62-63 ; au début, l'Évangile araméen de Matthieu était traduit oralement dans les assemblées chrétiennes : c'est à ces traductions orales, plus ou moins imparfaites, qu'aurait fait allusion Jean le Presbytre, qui, pour M. Zahn, est l'apôtre Jean ; mais, au temps de Papias, la traduction que nous avons maintenant existait déjà ; l'auteur de cette traduction s'est servi du second Évangile, si bien que Marc dépend de Matthieu pour le fond, et que notre Matthieu dépend de Marc pour la forme. Et presque tout cela encore est contestable : il n'est aucunement prouvé que Marc ait visité la Palestine en 62 ou 63 ; s'il avait connu un évangile araméen aussi complet pour les récits qu'est notre Matthieu grec, la composition de son livre était superflue ; il n'avait qu'à traduire et à faire le travail que M. Zahn attribue au Matthieu canonique ; la comparaison des textes montre bien que la dépendance du premier Évangile à l'égard du second ne porte pas seulement sur la forme mais encore sur le fond des récits ; enfin c'est interpréter trop étroitement la donnée vague d'Irénée que de limiter l'âge de fondation de l'Église romaine aux quatre ou cinq années qui ont suivi l'arrivée de Paul à Rome. Papias fait entendre que Marc a écrit après la mort de Pierre, et Irénée le dit expressément. La tradition de Clément d'Alexandrie, qui fait écrire Marc du vivant de Pierre, embellie par Origène et Eusèbe, qui font approuver le second Évangile par le prince des apôtres, et par saint Jérôme, qui le lui fait même dicter, est beaucoup moins solide, car elle accuse trop l'intention de mettre le livre sous un patronage apostolique. M. Zahn concilie les deux traditions par un procédé tout artificiel, en supposant que Marc a commencé à écrire avant et qu'il a publié son ouvrage après la mort de Pierre : c'est contredire à la fois les deux traditions et méconnaître la véritable signification de l'une et de l'autre. On nous assure que Marc lui-même est le jeune homme qui suivait Jésus après son arrestation, n'ayant pour tout vêtement qu'un drap qu'il laissa aux mains des satellites (Marc, xiv, 51-52) ; mais il est beaucoup plus sage de voir dans cet incident un souvenir personnel de Pierre, attendu que l'évangéliste ne paraît pas savoir d'où sortait le jeune homme en question, ni ce qu'il devint ensuite. Il est bien invraisemblable que

Marc ait laissé son Évangile inachevé, comme le soutient M. Zahn, et finissant par ces mots (Marc, xvi, 8) : « Et elles (les femmes) ne dirent rien à personne, car elles avaient peur ». Le disciple Aristion aurait écrit seulement une partie (Marc, xvi, 14-18) de la finale deutérocanonique (cf. *Revue*, *supr.*, 83).

M. Zahn n'accepte que pour le livre des Actes l'hypothèse de M. Blass touchant la double édition des écrits de Luc. Ce que M. Blass appelle l'édition romaine du troisième Évangile serait un texte plus ou moins altéré, non soumis à une recension exacte, et qui aurait conservé certaines particularités du texte primitif plus fidèlement que les meilleurs manuscrits anciens, où se remarque l'influence des recenseurs. Mais on ne voit pas pourquoi il n'en serait pas de même pour les Actes, ni comment les divergences principales du texte dit romain et du texte ordinaire ne pourraient s'expliquer que par la volonté de l'auteur lui-même (cf. *Revue*, IV, 476). Le prologue de l'Évangile se rapporte-t-il également à l'histoire apostolique? M. Zahn le croit, et son argumentation ne laisse pas cette fois d'être assez concluante; il croit même que Luc avait l'intention d'écrire un troisième volume où auraient trouvé place les souvenirs concernant les apôtres et surtout Pierre, et où auraient été racontées la mort de Pierre et celle de Paul. Le livre des Actes est coupé à la fin plutôt que terminé; cette circonstance n'aurait rien de surprenant si un troisième volume avait dû suivre. Luc aurait été empêché de l'écrire. Évangile et Actes auraient été composés vers l'an 75. La dépendance de l'Évangile à l'égard de Marc n'est pas contestable. Ce que Luc a de commun avec Matthieu viendrait de la tradition orale où Matthieu a puisé directement, et Luc peut-être médiatement, par les sources qu'il vise avec Marc dans son prologue; il en serait de même pour les parties propres au troisième Évangile. Peut-être a-t-on fait trop large la part de la tradition orale : il est prudent de ne vouloir pas définir le caractère de telle source hypothétique de Luc, mais sa dépendance générale à l'égard de sources écrites ne prête guère au doute. Pour les Actes, l'auteur, compagnon de Paul, n'aurait eu d'autre document que ses notes de voyage; il ne s'est pas servi des Épîtres pauliniennes; même pour la première partie, l'emploi de sources écrites n'est pas démontré. La première et la dernière assertion sont très discutables : les Actes sont loin d'être une composition littéraire parfaitement homogène, et l'existence de sources écrites, indépendamment du journal de voyage, paraît vraisemblable au moins pour les quinze premiers chapitres.

L'auteur des écrits johanniques est l'apôtre Jean, fils de Zébédée; il n'y a jamais eu d'autre Jean à Éphèse, et Jean le Presbytre n'a jamais existé; c'est une conjecture erronée d'Eusèbe, jointe à une hypothèse gratuite de saint Denys d'Alexandrie. Malheureusement M. Zahn ne prouve pas que Jean le Presbytre soit une invention d'Eusèbe. On lui accordera sans peine qu'un seul Jean a vécu à Éphèse; mais la difficulté, qui consiste en ce que Jean est pour Papias un disciple, pour

Irénée un apôtre, n'est pas tranchée par des assertions violentes ou par une interprétation arbitraire du texte de Papias cité par Eusèbe. Moyennant une exégèse un peu subtile et des raisonnements un peu lourds sur les passages où l'auteur du quatrième Évangile semble parler de lui-même avec mystère comme d'un compagnon de Jésus, on arrive aisément à montrer que cet auteur ne peut être qu'un apôtre, et que cet apôtre doit être Jean fils de Zébédée. Reste à savoir si le mystère est tel qu'on le conçoit et si le personnage même du disciple bien-aimé n'est pas symbolique en quelque manière. Il paraît que le quatrième Évangile est d'accord avec les Synoptiques pour le jour de la dernière cène et celui de la passion ; Jean aussi pense que la cène a eu lieu le 14 nisan, et la passion le 15. Combien est-il fâcheux que le texte, l'économie et le symbolisme du récit johannique refusent de se plier à cette combinaison harmonistique ! Le chapitre XXI n'est pas de l'apôtre, mais il aurait été écrit de son vivant, et ceux qui l'ont rédigé voulaient attester que Jean est l'auteur du livre. Un pareil souci n'était-il pas bien inutile si l'auteur était encore en vie, et à quoi bon lui prouver qu'il devait mourir (JEAN, XXI, 20-23) ? Le mot *Logos* n'aurait pas de portée philosophique : ce serait un des noms du Christ, et qui lui serait donné par rapport à son ministère et à sa vie mortelle ; aucun Évangile plus que le quatrième n'aurait mis en relief la physionomie humaine de Jésus. M. Zahn démontre tous ces paradoxes ; il serait trop long et peut-être est-il assez inutile de les combattre. L'Évangile de Jean aurait été écrit vers 80-90 ; la première Épître, après l'an 80 ; la deuxième et la troisième, quelques années après la première ; l'Apocalypse, vers 95. Les récentes hypothèses sur la composition de ce livre sont discutées très sommairement ; la théorie de MM. Gunkel et Bousset (cf. *Revue*, II, 467) se voit écartée par une phrase dédaigneuse. L'explication du chiffre de la bête, 666, par la valeur numérique des lettres servant à écrire en hébreu les mots : « Néron César », est rejetée comme invraisemblable, et l'on nous ajourne au temps de l'Antechrist pour l'éclaircissement du mystère. Ayons patience !

5. En examinant un apocryphe de saint Cyprien, la *Caena Cypriani*, qui n'a pas trouvé place dans l'édition Hartel à cause des inepties qu'il contient (*libellus ineptissimus*), M. HARNACK (*Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die Acta Pauli ; Texte und Untersuchungen*, N. F., IV, 3 ; Leipzig, Hinrichs, 1899 ; in-8, 34 pages), y a trouvé toute une série d'allusions aux Actes de Paul tels qu'on les a récemment découverts en copte (C. Schmidt, *Die Paulusacten*, 1897). La *Caena* est une sorte de résumé mnémotechnique de la Bible, sous la forme d'un récit fictif où les personnages bibliques interviennent avec les particularités qui les caractérisent. Au lieu d'employer les Actes des apôtres, l'auteur a pris ses allusions dans les Actes de Paul. Ce fait a quelque importance pour l'histoire du canon. La *Caena* doit avoir été écrite vers le commencement du ve siècle, dans le sud de la

Gaule ou dans l'Italie du Nord. Tout porte à croire que l'auteur est le poète gaulois Cyprien qui a mis l'Heptateuque en hexamètres à l'époque même où la composition de la *Caena* paraît devoir être rapportée. Deux autres apocryphes de saint Cyprien (*Orat.* I et II; Hartel, III, 144-151), où il est fait pareillement allusion aux Actes de Paul, doivent être attribués au même auteur. Dans le catalogue biblique du Sacramentaire de Bobbio, après les Actes des apôtres et les Évangiles, est mentionné un *liber Sacramentorum*; M. Harnack conjecture qu'il faut lire *secretorum*, c'est-à-dire un livre d'apocryphes, et que cette indication correspond à la mention du Pasteur, des Actes de Paul et de l'Apocalypse de Pierre dans la stichométrie du *cod. Claromontanus*. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il reste établi que les Actes de Paul existaient en traduction latine et jouissaient d'un certain crédit, vers l'an 400, dans le midi de la Gaule; et l'on découvre ainsi la voie par laquelle la correspondance apocryphe de Paul et des Corinthiens s'est introduite dans les manuscrits occidentaux.

6. C'est une province peu fréquentée que celle de la flore biblique. Le P. E. Fonck, S. J., y a fait une excursion d'où il nous rapporte une gerbe multicolore et parfumée (*Streifzüge durch die biblische Flora. Biblische Studien*, V, 1; Fribourg e. B., Herder, 1900; in-8, XIV-167 pages). Il a recueilli sa moisson au bord de la mer, sur les montagnes, dans le désert, dans les champs, près du lac Asphaltite, et il disserte fort pertinemment sur le buisson du Sinaï, les mandragores de Ruben, l'hysope, le ricin de Jonas, etc. L'expérience du botaniste se joint à la science de l'exégète. L'auteur garde une sage réserve à l'égard des reliques de la couronne d'épines : si elles sont authentiques, c'est que les arbustes d'où elles proviennent se rencontraient près de Jérusalem au temps du Christ. Voilà du moins une façon d'étudier la Bible qui n'est pas compromettante.

II. Critique textuelle, éditions et traductions. — 1. M. Moore, à qui l'on doit un très remarquable commentaire sur les Juges (cf. *Revue*, I, 292) a préparé l'édition de ce livre dans la Bible polychrome de P. Haupt (*The Book of Judges in Hebrew, with notes*. Leipzig, Hinrichs, 1900; in-4, 72 pages). La distinction des sources est faite conformément aux conclusions de l'auteur dans son commentaire. La critique du texte est conduite avec beaucoup de prudence. On trouve dans les notes quantité de conjectures suggérées par divers savants, qui sont bonnes à connaître, bien qu'elles n'aient pas toujours une grande probabilité.

2. Entre tous les critiques, M. Cheyne était désigné pour éditer le texte hébreu d'Isaïe (*The Book of Isaiah in Hebrew, with notes*. Leipzig, Hinrichs, 1899; in-4, 116 pages). S'il ne nous donne pas précisément une édition critique, il nous offre une étude critique des plus intéressantes et des plus instructives. La forme traditionnelle du livre n'a pas été conservée, l'éditeur ayant voulu remettre chaque oracle ou fragment

d'oracle à sa place historique. Comme cet arrangement chronologique est loin d'être sûr dans toutes ses parties, il eût mieux valu peut-être garder l'ordre ancien. L'âge attribué à chaque morceau aurait été suffisamment indiqué par la couleur de l'impression et dans les notes critiques. Car aucun livre de la collection n'a encore été aussi copieusement annoté que l'Isaïe de M. Cheyne, et il n'y a pas lieu de s'en plaindre. Le savant exégète a eu soin de ménager les corrections dans le texte, n'y introduisant que celles qui lui ont paru certaines ou très probables, et réservant pour les notes beaucoup de remarques et d'hypothèses ingénieuses dont la critique pourra faire son profit. Pour la sagacité lumineuse de l'observation, aussi bien que pour l'originalité hardie, trop hardie peut-être quelquefois, des conclusions, le travail de M. Cheyne est à comparer au commentaire de M. Duhm (*Das Buch Jesaia*, Göttingen, 1892).

2. La polychromie perd ses droits avec Ézéchiel (*The Book of Ezechiel in Hebrew, with notes.* Leipzig, Hinrichs, 1899; in-4, 116 pages). M. Toy n'a eu à signaler que des gloses et des altérations communes, non à faire une distinction de sources. Il a sagement utilisé les travaux de Cornill, Winckler, Bertholet. Les corrections qu'il propose sont relativement nombreuses, mais toujours bien appuyées. Il s'abstient volontiers dans le cas où la critique n'a d'autre ressource que la conjecture. A ceux qui le trouveraient un peu timide il peut répondre qu'il a suivi une méthode rigoureuse, et que la solidité des résultats est plus appréciable en critique textuelle que le brillant des hypothèses.

3. M. Praetorius a donné une édition très soignée du targum de Josué, d'après un manuscrit de Berlin (*Das Targum zu Josua in Jemenischer Ueberlieferung.* Berlin, Reuther, 1899; in-8, xi-47 pages). L'intérêt principal de cette publication consiste en ce que le texte est minutieusement vocalisé d'après le système dit babylonien de ponctuation massorétique.

4. Nous regrettons de n'avoir pas signalé plus tôt la traduction des Psaumes de M. Flament (*Les Psaumes traduits en français sur le texte hébreu*, Paris, Bloud, 1898; in-8, xxii-222 pages). C'est une traduction critique, et du criticisme le plus avancé, car elle marque les vers et les strophes, avec les lacunes, les surcharges et les confusions que présente le texte traditionnel. L'auteur, prêtre de la Mission et professeur au grand séminaire de Montpellier, adopte les principes de métrique de M. Bickell. Peut-être aurait-il bien fait d'accentuer un peu plus ce que ces principes et leur application peuvent avoir encore d'hypothétique. Il aurait pu aussi mentionner d'autres systèmes, proposés en ces derniers temps, qui sont moins compliqués que celui de M. Bickell, et dire les raisons de ses préférences. Ce qui montre qu'il doit avoir raison pour le principal, c'est que dans les endroits où il indique une glose ou une omission, on a généralement pour les admettre d'autres motifs encore que le défaut de mesure dans le vers ou

dans la strophe. On ne peut que louer la sagesse avec laquelle il met à part, sans les supprimer, les mots ou passages qu'il regarde comme des gloses, et s'abstient de remplir par conjecture les lacunes qu'il remarque dans le texte. Les notes critiques pour la correction de l'hébreu sont en général excellentes. La traduction est exacte et concise, sans recherche de style. On a rarement en France l'occasion d'annoncer d'aussi bons livres de science biblique.

5. La traduction de M. Duhm (*Die Psalmen übersetzt*, Fribourg e. B., Mohr, 1900; in-8, xxviii-222 pages) procède d'une critique moins réservée. Par une espèce de tour de force qui est relativement facile en allemand, le savant exégète a conservé le rythme de l'hébreu, la mesure du vers étant censée déterminée par le nombre des syllabes toniques. L'introduction présente, sous une forme plus littéraire, les conclusions que nous avons relevées dernièrement dans le commentaire du même auteur (voir *supr.*, 75-76). La traduction n'est pas accompagnée de notes, si ce n'est pour l'indication des gloses, et elle comble assez souvent les lacunes de l'hébreu ; elle est claire, de lecture facile, et garde bien la physionomie de l'original.

6. On sait qu'il est difficile de trouver un ordre dans la collection des Proverbes dits de Salomon. M. H. P. Chajes (*Proverbia-Sudien zu der sogenannten salomonischen Sammlung*, *c.* x-xxii, 16. Berlin, Schwetschke, 1899 ; in-8, vii-46 pages) s'empare du principal recueil de sentences, et, conjecturant qu'il résulte d'un mélange de groupes secondaires où les distiques commençaient par la même lettre de l'alphabet, il remet tout en vingt-deux séries, depuis א jusqu'à ת. Les pauvres sentences n'ont pas pu résister, mais elles se vengent en s'accordant un peu moins dans la nouvelle combinaison que dans l'ordre traditionnel. Rien ne confirme l'hypothèse de M. Chajes. Sa critique de détail est aussi hardie que sa manipulation générale du texte. Celle-ci néanmoins met un peu plus en relief un fait déjà connu, à savoir qu'il existait certains types de sentences qu'on pourrait dire classiques, dont les sages se servaient plus volontiers.

7. Un système particulier de métrique biblique, basé sur l'étude du livre de Job, nous est présenté par M. Vetter (*Die Metrik des Buches Job*. Fribourg e. B., Herder, 1897 ; in-8, x-82 pages. *Biblische Studien*, II, 4). Le principe fondamental de ce système est la césure : césure principale qui sépare les membres parallèles d'un distique ou d'un tristique ; césure secondaire qui coupe en deux le contenu d'un stique. Exemples :

Périsse le jour | où je suis né,||
Et la nuit qui a dit : | Un homme est conçu.||
Que ce jour | soit ténèbres !||
. . . . . .
Que cette nuit | soit stérile !

Nul ne contestera la césure des membres parallèles ; mais on ne voit pas très bien ce qu'est la césure secondaire, ni comment le stique, par le fait de cette césure, diffère de la prose ordinaire, sans que le compte des syllabes, tout au moins des syllabes toniques, y soit pour rien. Les strophes de M. Vetter ne sont pas non plus des strophes, car elles n'ont rien de régulier et ne se correspondent pas entre elles. Il est douteux que ce nouvel essai de métrique hébraïque supplante ceux de Bickell, de Ley et de Grimme, où la métrique du moins ne va pas sans mètre. On leur reproche, au premier surtout, de supposer trop d'altérations dans le texte traditionnel, quoique, à y bien regarder, le nombre et le caractère des altérations n'ait rien d'anormal. Avec le système de la césure, on n'a qu'à prendre le texte comme il est. Peut-être est-ce un peu trop commode.

8. Les derniers fascicules de la traduction des Apocryphes et Pseudépigraphes de l'Ancien Testament, publiée sous la direction de M. Kautzsch, ont paru (*Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments;* 15e bis 34e Lieferung. Fribourg e. B., Mohr, 1899; in-4, p. 321-507, 257-540; cf. *Revue*, IV, 471). On y trouve la traduction de l'Ecclésiastique (suite et fin) et celle de la Sagesse, qui termine le volume des Apocryphes (deutéro-canoniques). Le traducteur de ce dernier livre, M. Siegfried, en met la composition vers 100-50 avant Jésus-Christ. Dans la série des Pseudépigraphes nous avons les Psaumes de Salomon, le IVe livre des Machabées, les Livres sybyllins (III-V), le livre d'Hénoch, l'Assomption de Moïse, le IVe livre d'Esdras, les Testaments des douze patriarches, les Apocalypses de Baruch, l'Apocalypse de Moïse. M. Kittel a traduit les Psaumes de Salomon d'après l'édition de O. von Gebhardt, en ayant égard à l'original hébreu que l'on pressent derrière le grec. Le traducteur du IVe livre des Machabées, M. Deissmann, ne croit pas que l'attribution de cet ouvrage à Josèphe, jugée probable encore par Renan, puisse être soutenue : l'auteur aurait vécu entre le temps de Pompée et celui de Vespasien, à Alexandrie ou en Asie-Mineure ; c'était un Juif imbu de stoïcisme. On n'a pris des oracles sibyllins que le préambule et les livres III-V, parties considérées comme étant d'origine juive : M. Blais nous prévient qu'il n'a pas voulu rendre sa version plus claire que le texte grec ; il l'a fait précéder d'une excellente introduction sur les Sibylles et les recueils d'oracles sibyllins. M. Beer s'est chargé du livre d'Hénoch ; il n'admet pas seulement, avec la plupart des critiques, l'existence de trois documents principaux (écrit fondamental, Similitudes, livre de Noé) ; il discerne, après O. Holtzmann, Charles, Clemen, un plus grand nombre de sources. Cette opinion paraît fondée ; mais le texte de la version éthiopienne, une version de version, n'est peut-être pas assez sûr pour que l'on puisse en tirer des conclusions fermes dans le détail. Les parties les plus anciennes seraient antérieures à l'an 167, les plus récentes à l'an 64 avant notre ère ; le recueil s'est formé en Palestine, probablement dans le nord. Le fragment latin de

l'Assomption de Moïse a été soigneusement étudié par M. Clemen. M. Gunkel a traduit le ive livre d'Esdras d'après l'édition de Bensly et James, en tenant compte des versions orientales, principalement de la version syriaque. D'après M. Ryssel, l'Apocalypse syriaque de Baruch aurait été composée peu d'années après la prise de Jérusalem par Titus, avant le ive livre d'Esdras; la version syriaque a été faite sur le grec, mais l'original était hébreu. L'Apocalypse grecque (découverte par D. Butler, et publiée en 1897 par R. James, *Texts and Studies*, V, 1) est dans un rapport étroit avec le livre slave d'Hénoch; elle est postérieure à l'Apocalypse syriaque, et antérieure à Origène; M. Ryssel la rapporte au second siècle; c'est un écrit d'origine juive, avec des interpolations chrétiennes. Les Testaments des douze patriarches sont, dans leur forme actuelle, un livre chrétien, mais le fond est juif; le traducteur, M. Schnapp, croit même y reconnaître deux couches de rédaction juive; mais le Testament hébreu de Nephtali publié par Gaster, *Proceedings of the Soc. of bibl. Archaeology*, 1894), dont M. Kautzsch nous donne la traduction, dépend du grec, et il n'est pas sûr que le livre primitif ait été composé en hébreu. Le livre d'Adam et d'Ève existe en trois recensions, grecque (publiée par Tischendorf, dans ses *Apocalypses apocryphae*, sous le titre d'Apocalypse de Moïse), latine et slave, qui diffèrent notablement entre elles; M. Fuchs donne la traduction des recensions grecque et latine; la dépendance de ce livre chrétien à l'égard d'un original juif et même écrit en hébreu paraît vraisemblable. A la fin du dernier fascicule se lit une introduction, écrite par M. Kautzsch (xxxii pages), où il est traité des Apocryphes et Pseudépigraphes en général, de leur emploi dans la Synagogue et dans l'Église, de leur caractère et de leur valeur, des principaux manuscrits, éditions et commentaires.

M. Kautzsch a publié en outre une sorte d'édition populaire de son excellente traduction de l'Ancien Testament, en y joignant le Nouveau Testament de M. Weizsaecker (*Textbibel des Alten und Neuen Testament*. Fribourg e. B., Mohr, 1899; in-8, 1139-212-288 pages). Le tout fait une très belle Bible, de format commode, et bien imprimée. Toutes les notes critiques ont disparu, ainsi que les signes qui marquaient la distinction des sources dans l'Ancien Testament. L'édition se présente sous deux formes : la forme a, que nous avons sous les yeux, où se trouve la traduction des Apocryphes de l'Ancien Testament; et la forme b, où l'on n'a pas mis les Apocryphes. A moins que les canons ne s'y opposent, on pourrait souhaiter aux catholiques de notre pays une Bible de ce genre, bien traduite en français sur les textes originaux.

9. L'originalité du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découvert a été contestée en ces derniers temps par un savant anglais, M. S. Margoliouth (*The Origin of the Original Hebrew of Ecclesiasticus*; 1899), qui a voulu voir dans ce texte hébreu une traduction faite d'après la version syriaque et une version persane de l'Ecclésiastique grec. M. Bickell (*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*,

XIII, 251 et suiv.) soutient une thèse analogue. Avant la découverte, ces deux savants avaient essayé de reconstituer, d'après les versions grecque et syriaque, le texte hébreu d'où procèdent ces versions. Les fragments qu'on a trouvés au Caire n'ont que très imparfaitement confirmé ces tentatives de restitution. Nous ne dirons pas, avec M. Smend (*Theologische Literaturzeitung*, 1900, p. 130) que les deux savants orientalistes ont mieux aimé ne pas croire à l'originalité de l'hébreu que de sacrifier leur métrique : il faudrait voir d'abord jusqu'à quel point la métrique a échoué, et si l'échec tire beaucoup à conséquence. Mais peut-être la déception qu'ils ont éprouvée a-t-elle un peu contribué, sans qu'ils en aient eu conscience, à leur suggérer une hypothèse qui paraît vraiment bien difficile à défendre. M. Kœnig réédite en allemand la réfutation des arguments de M. Margoliouth, (*Die originalität des neulich entdeckten hebraeischen Sirachtextes*; Fribourg e. B., Mohr, 1899; in-8, VII-113 pages), qu'il a publiée d'abord en anglais dans l'*Expository Times*. Sa critique n'est peut-être pas toujours très heureuse dans le détail (cf. Smend, *art. cit.*), mais la thèse générale est bien posée. Le texte hébreu de l'Ecclésiastique ne s'est pas conservé sans altération, et celui que supposent les versions peut être préférable en maint détail. D'autre part, ce texte plus ou moins altéré n'est pas pris des versions, et les passages allégués à l'appui de cette dépendance ne sont pas du tout concluants. On lit dans la brochure de M. Kœnig une étude intéressante sur la langue de Ben-Sira. Il semble toutefois que si la conclusion générale doit être maintenue, le problème n'est pas encore élucidé dans toutes ses parties. Tout n'est pas dit sur le caractère du texte hébreu et sur son rapport avec les anciennes versions.

10. L'édition critique du texte des quatre Évangiles, par M. B. Weiss, dont nous annoncions dernièrement les prolégomènes, vient de paraître (*Die vier Evangelien im berichtigten Text*. Leipzig, Hinrichs, 1900; in-8, X-604 pages). Les conclusions de l'auteur sur l'origine des quatre Évangiles sont résumées dans une introduction substantielle : Matthieu n'est pas une traduction de l'Évangile hébreu attribué à l'apôtre de ce nom; il a été écrit en grec; mais, des trois Synoptiques, c'est celui qui a le mieux gardé, pour les discours et même pour les récits, le contenu de l'Évangile hébreu; le rédacteur a utilisé Marc; ce n'était pas un palestinien, et il n'écrivait pas pour les judéo-chrétiens de Palestine ; il vivait probablement en Asie-Mineure et écrivait pour les Juifs de la dispersion, peu après la ruine de Jérusalem. Marc a écrit après la mort de Pierre, et avant l'an 70, en exploitant l'écrit araméen de Matthieu ; Luc s'est servi du second Évangile et d'une (?) ancienne source palestinienne; il ne possédait pas notre premier Évangile; il écrivait en Italie, pour des convertis de la gentilité, entre 70 et 80; l'auteur du quatrième Évangile ne peut être que Jean, fils de Zébédée; il a connu les trois Synoptiques; ses récits portent la marque de la vraisemblance historique, et permettent de résoudre (?) toute une série

de problèmes (?) auxquels la tradition synoptique ne fournit pas de réponse; l'apôtre galiléen ayant passé, après l'an 70, de longues années dans un milieu helléno-chrétien, est devenu un autre homme, il a changé de langue et d'opinions; il attribue aux faits et aux discours évangéliques un sens plus profond que la lettre; sa conception du Logos n'est pas autre chose, au fond, que ce qu'avait enseigné Paul; il n'a pas écrit dans une intention polémique, mais à seule fin de conduire ses lecteurs à la vie qu'on trouve dans la foi au Verbe incarné. Il y aurait bien quelques nuances à introduire dans certaines de ces opinions. Le texte évangélique est ce qu'on pouvait attendre d'après les principes posés dans les prolégomènes (cf. *Revue*, IV, 474); le témoignage de la version syriaque du Sinaï est comme non avenu (il n'en est même pas question à propos de Matth. I, 16); aussi bien nous donne-t-on un texte « correct », et qui aurait passé pour tel au IVe siècle; mais on a maintenant quelques raisons de penser que le texte primitif des Évangiles n'était pas d'une correction si achevée, et que M. Weiss, en croyant nous trouver un texte bien correct, nous apporte un texte quelque peu corrigé. Une sorte d'explication grammaticale et littérale, sans discussion critique, est jointe à ce texte, et, venant d'un maître en exégèse, ne laissera pas d'être fort utile aux commentateurs.

11. On trouvera un relevé complet des manuscrits dont la critique dispose pour l'édition des versions latines de certains livres de l'Ancien Testament, dans la brochure de M. Thielmann : *Bericht über das gesammelte handschriftliche Material zu einer kritischen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen biblicher Bücher das alten Testaments* (Extrait des comptes rendus de l'Académie royale de Bavière, section de philosophie et d'histoire, XIII, II, 205-243). Les livres dont il s'agit sont la Sagesse, l'Ecclésiastique, Esther, Tobie et Judith. Les matériaux sont soigneusement catalogués; pour les trois derniers livres les manuscrits de la Vulgate hiéronymienne sont indiqués après ceux des versions latines antérieures à saint Jérôme. Pour la version hiéronymienne, ainsi que pour l'Ecclésiastique et la Sagesse, un texte unique se laisse reconstituer; il n'en est pas de même pour les anciennes versions de Tobie, Judith, Esther. L'auteur prépare une édition critique d'Esther, et se propose d'éditer les autres livres, puis les Machabées, Baruch et le IIIe livre d'Esdras.

12. Si nous avons bonne mémoire, M. Minocchi avait annoncé une traduction des quatre Évangiles d'après le grec. Celle qu'il vient de faire paraître procède de la Vulgate, avec références au texte original (*Il Nuovo Testamento tradotto e annotato*. I, *I. Vangeli*; Rome, Pustet, 1900; in-12, XXXII-391 pages). On devine aisément pourquoi l'auteur n'a pu donner suite à son projet primitif; mais il est permis de regretter ce changement de programme. Œuvre scientifique et littéraire, non destinée à l'usage liturgique ou proprement théologique, la nouvelle traduction devait, selon la logique du sens commun, être fondée sur le

grec. L'introduction sommaire aux quatre Évangiles est conçue dans un esprit de critique modérée : Matthieu a écrit les discours du Seigneur ; Marc a rédigé la première histoire de la prédication évangélique ; notre premier Évangile dépend des *Logia* de Matthieu pour les discours, et de Marc pour les récits ; Luc a utilisé une version grecque des *Logia*, Marc, et d'autres sources encore, mais non le premier Évangile ; Jean a voulu combattre les premières hérésies gnostiques. En ce dernier point l'apologétique de M. Minocchi joue un mauvais tour à sa science : les gnostiques, nous dit-il, ne voulaient pas reconnaître le Fils de Dieu dans l'agonie de Gethsémani, la sueur de sang, la plainte du Sauveur sur la croix ; mais il se trouve justement que l'Évangile johannique se tait sur tous ces faits, et les remplace par des équivalents d'un autre caractère ; il donnerait donc satisfaction aux gnostiques, plutôt qu'il ne les réfuterait. Et ce n'est pas non plus expliquer les différences qui existent pour le fond et pour le style entre les discours johanniques et ceux de la Synopse, que d'alléguer l'appropriation de l'enseignement du Christ à deux auditoires, galiléen et hiérosolymitain : le Christ de la Synopse prêche à Jérusalem avec la même simplicité qu'en Galilée, et le Christ johannique tient aux pêcheurs galiléens des discours aussi profonds (voir Jean, vi, le discours sur le pain de vie) qu'aux docteurs de Jérusalem. Des notes judicieuses et érudites accompagnent la traduction. On pourrait souhaiter plus de fermeté dans certaines conclusions, par exemple en ce qui regarde l'origine de la finale de Marc, celle de la section de l'adultère en saint Jean. D'autres notes, au contraire, pourraient être trop affirmatives, entre autres celle où il est dit que l'attribution du *Magnificat* à Élisabeth, dans plusieurs manuscrits grecs et latins, a été suggérée par la comparaison du cantique d'Anne, mère de Samuel, et que l'attribution à Marie est incontestable.

13. M. Resch a composé toute une série de savants écrits pour prouver que les *Logia* de Matthieu avaient été composés en hébreu. M. Chajes (*Markus- Studien*, Berlin, Schwetschke, 1899 ; in-8, viii-78 pages) pense que ces *Logia* étaient plutôt rédigés en araméen, mais qu'il en a existé plusieurs recensions hébraïques dont les évangélistes ont fait usage : ne fallait-il pas que l'Évangile fût écrit en hébreu pour être canonisé avec l'Ancien Testament ? L'idée ne manque pas de saveur. Il faudrait voir seulement si elle s'est présentée à l'esprit des premiers chrétiens. L'auteur choisit divers passages de Marc, qui sont plus ou moins difficiles à interpréter, et il s'efforce de les éclaircir par la supposition d'un original hébreu. Dans Marc, i, 1, il faudrait lire : « *Avant* l'Evangile de Jésus-Christ, comme il est écrit, etc., Jean-Baptiste était au désert ». Le mot hébreu קדם aurait été traduit à tort par « commencement ». Hélas ! la conjecture et le changement ne rendent pas la construction plus naturelle, tant s'en faut. D'autres remarques peuvent avoir leur intérêt pour l'exégèse des Évangiles, mais ne prouvent pas que la thèse générale de M. Chajes soit fondée.

III. Exégèse. — 1. Le commentaire de M. Hoberg sur la Genèse (*Die Genesis nach dem Literalsinn erklaert*; Fribourg e. B., Herder, 1899; in-8, XLIX-415 pages) ne renouvellera pas la question des sources du Pentateuque. Cette question est traitée en une demi-page : depuis Ex. I, 8, jusqu'à la fin du Deutéronome, c'est Moïse qui parle seul; pour la rédaction de la Genèse, Moïse dut avoir à sa disposition des sources écrites dont les plus anciennes remontaient sans doute à Abraham; du reste, on a travaillé sur le texte du Pentateuque jusqu'après l'exil, et l'authenticité mosaïque doit s'entendre seulement de la majeure partie du livre. Il paraît que l'alternance des noms divins *Elohim* et *Iahvé* n'est pas primitive dans la Genèse, mais y a été introduite systématiquement après coup pour désigner dans *Elohim* le dieu transcendant, et dans *Iahvé* le Dieu de la révélation; que les différences de vocabulaire et de style ne prouvent rien; que le texte massorétique est trop peu sûr pour que l'on puisse formuler à cet égard des conclusions certaines (argument dangereux s'il en fût; car un texte si peu sûr pour les critiques présentera-t-il beaucoup de garanties aux théologiens?); que le Deutéronome est bien plus ancien que l'époque de Josias, puisqu'un critique, Eichhorn, l'a cru de Moïse. M. Hoberg sait fort bien que sa citation d'Eichhorn est une échappatoire, et que la difficulté consiste en ce que les écrivains antérieurs à Josias ne connaissent pas le Deutéronome, tandis que les autres, depuis Jérémie, en dépendent. L'impossibilité d'introduire tout d'une pièce un code absolument nouveau est une autre ritournelle que les apologistes sérieux ne devraient plus répéter : la réforme de Josias donne la mesure de ce que l'on pouvait risquer en fait de nouveauté, comme la comparaison du Deutéronome avec les sources plus anciennes de l'Hexateuque fait voir la continuité de la tradition et le procédé par lequel on adaptait les institutions et les écrits du passé aux besoins du présent. Mais voici un argument moins banal : la critique part de ce faux principe que la religion juive était fondée sur la parole écrite. Si cela était, les conclusions auraient détruit le principe, puisque la critique montre dans le Pentateuque un produit de la tradition religieuse. Et c'est M. Hoberg qui restaure le principe protestant, en mettant le livre avant la tradition.

M. Hoberg s'est donné la peine d'imprimer le texte hébreu traditionnel en regard de la Vulgate. D'autres commentateurs catholiques reproduisent ainsi le texte grec du Nouveau Testament. Les protestants n'en font pas tant! Certes, et ce n'est point sans doute par défaut de zèle scientifique. Comme il existe des éditions correctes de la Bible hébraïque, et des éditions critiques du Nouveau Testament, ils pensent probablement que leurs commentaires n'ont pas besoin de faire double emploi avec ces publications. Dans le cas présent, le texte hébreu est de nulle utilité pour le lecteur non hébraïsant, et tout hébraïsant le possède dans sa Bible. Mieux vaudrait un peu de critique textuelle. Mais M. Hoberg se défie de toute critique, et peut-être a-t-il raison,

car ses corrections ne sont pas toujours heureuses dans les rares endroits où il se permet de retoucher légèrement l'hébreu massorétique. Lui aussi nous dit que le premier chapitre de la Genèse est une révélation faite à Adam ; ce fut une vision qui eut lieu au moment même de la création du premier homme, et qui était à moitié symbolique, vu que le monde n'a pas été créé en six jours. On nous dit néanmoins très sérieusement que la sanctification du septième jour ne peut pas reposer sur un mythe. Sur quoi donc repose-t-elle dans l'hypothèse de la vision ? N'est-ce pas sur une autre sorte de fiction imaginaire ? L'arbre de vie était un arbre véritable : « De fide est fuisse hanc veram arborem », dit notre auteur après Cornelius a Lapide. Le « tu mourras », dans la défense de manger du fruit de l'arbre de la science, signifiait : « Tu seras mortel ». A prendre le récit à la lettre, il signifie : « Tu mourras », et rien autre chose ; c'est une menace d'où il ne résulte pas que l'homme sera immortel s'il ne touche pas au fruit de la science ; dans l'économie de la narration, l'homme serait immortel s'il mangeait du fruit de vie, et il semble bien que l'arbre de vie et l'arbre de science ne faisaient qu'un à l'origine. Les interprétations rationalisantes ne manquent pas dans ce commentaire antirationaliste : le serpent ne parla pas à Ève, attendu qu'un serpent ne saurait parler, mais Ève conçut la tentation en voyant le serpent, qui n'était d'ailleurs qu'une apparence de serpent fabriquée par le diable ; le déluge ne couvrit pas toute la terre, il détruisit tous les hommes, mais non tous les animaux (quoi qu'en dise Gen. vi, 17, 19-20 ; vii, 21-23), et l'arche contenait seulement quelques espèces d'animaux utiles (! cf. *Gen.* vii, 14-15), que la famille de Noé put soigner sans peine ; la confusion des langues ne porta pas sur les racines des mots (!) mais sur leur application aux objets de la pensée ; ce ne fut pas d'ailleurs un événement subit, mais les hommes prirent tout à coup conscience de la division qui existait déjà de façon latente (?) entre les peuples et les langues. N'insistons pas. On a quelque consolation à trouver ces choses-là écrites en allemand : il est donc vrai que le latin et le français n'en ont pas le monopole !

Le commentaire de M. Hoberg est très érudit. L'auteur s'attend à rencontrer beaucoup de contradiction. Peut-être sera-t-il déçu. Il y a des thèses et des méthodes exégétiques dont le procès n'est plus à faire.

2. Le Deutéronome, déclare M. Bertholet (*Deuteronomium* ; *Kurzer Hand. Commentar zum A. Testament*, *Lieferung* 9 ; Fribourg e. B., Mohr, 1899 ; gr. in-8, xxx-119) est un produit et un résumé de l'enseignement des prophètes ; ce n'est pas, comme plusieurs l'ont pensé, une sorte de compromis entre le parti prophétique et le parti sacerdotal. Les sources du Deutéronome sont le décalogue d'Ex. xxxiv, et le Livre de l'alliance (Ex. xxi-xxiii, 16), mais non le décalogue d'Ex. xx, le chapitre v du Deutéronome, où ce dialogue est reproduit, n'appartenant pas à la première rédaction du livre. Le Deutéronome a dû être composé fort peu de temps avant sa découverte, sous Josias. La décou-

verte ne fut probablement pas accidentelle. Quelques critiques, afin d'écarter l'idée d'une fraude littéraire, ont voulu reporter au temps de Manassé la composition de l'écrit trouvé dans le temple au temps de son petit-fils ; mais on a déjà observé que cette conjecture n'améliore pas la situation : quel avantage y a-t-il à ce que le prêtre Helcias et Saphan, par l'intermédiaire desquels le livre est venu au roi, aient été les premiers trompés, au lieu d'être les premiers trompeurs ? Le cas est à juger, d'après les idées et les habitudes de l'antiquité : un ouvrage rédigé d'après d'anciens documents censés mosaïques devait être publié sans scrupule comme la loi de Moïse. Helcias n'en était pas l'auteur, mais il devait être d'accord avec l'auteur, un prophète ou un disciple des prophètes, sur la nécessité des réformes préconisées dans le livre. La loi que l'on fit lire à Josias ne renfermait pas tout ce qui est maintenant dans le Deutéronome. M. Bertholet ne croit pas que l'on puisse démêler plusieurs sources dans le Deutéronome primitif, comme a essayé de le faire M. Steuernagel (cf. *Revue*, IV, 178) ; mais il admet que beaucoup d'additions ont été introduites postérieurement dans la partie législative (*Deut.* XII-XXVI). Ce corps de législation fut présenté à Josias avec une conclusion qui est maintenant le chapitre XXVIII, et une introduction contenue dans DEUT. VI-XI. Le chapitre V aurait été rédigé pendant la captivité, pour une autre édition de la partie législative. Une troisième introduction se lit dans les chapitres I-IV, ou plutôt I-III, le chapitre IV étant un recueil de fragments d'âge différent. Le rédacteur du Deutéronome primitif a connu les documents jéhoviste et élohiste encore séparés ; mais le rédacteur de DEUT. I-III a dû les connaître déjà réunis. Une sorte de compilation deutéronomique s'est faite avant l'adjonction du Deutéronome à la compilation jéhoviste-élohiste. La bénédiction de Moïse, au chapitre XXXIII, est encadrée dans un psaume postexilien ; le cantique du chapitre XXXII avait peut-être été inséré dans la compilation deutéronomique avant ce morceau. Le Deutéronome a accentué plus fortement qu'on ne l'avait fait jusqu'alors la distinction du sacré et du profane ; il a donné son institution définitive au corps sacerdotal, et séparé le clergé des laïques ; il a de même sanctionné la séparation d'Israël d'avec les gentils.

Telles sont les principales conclusions qui sont développées dans l'introduction. Le commentaire qui vient ensuite est très substantiel ; l'explication historique est tout à fait satisfaisante ; la critique du texte est sagace et circonspecte. Le psaume du ch. XXXIII (2-5, 26-29) est comparé avec raison au cantique de Habacuc et au Ps. LXVIII. Étant donnée l'altération du texte dans ce chapitre, l'hypothèse de ceux qui retrouvent la bénédiction de Siméon dans le v. 7, et celle de Juda dans le v. 11, n'est peut-être pas aussi invraisemblable que le dit M. Bertholet.

3. Le commentaire de M. TOY sur les Proverbes (*A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*. Edimbourg, Clark, 1899 ; in-8, XXXVI-554 pages. *International Critical Commentary*) est

accompagné d'une bonne traduction de l'hébreu et de notes critiques. La structure, l'origine, l'histoire du livre sont discutées dans l'introduction. Selon M. Toy, le rythme du vers hébreu est déterminé par le nombre des accents toniques ; pour ce qui est de la strophique, les Proverbes contiennent surtout des distiques, mais on y trouve aussi des tristiques, des quatrains et des strophes plus étendues. Le recueil n'est pas formé de dictons populaires, mais de sentences morales élaborées par des lettrés. L'esprit des sentences est religieux, non piétiste ; le point de vue général est plus large, moins national, que celui de l'Ecclésiastique. L'ouvrage a visiblement le caractère d'une compilation. Tous les éléments de la collection seraient postexiliens. On en donne pour preuve l'esprit du livre : monothéisme indiscuté, tendances universalistes, vie sociale moins simple qu'au temps de l'ancienne monarchie, idée philosophique de la sagesse qui doit avoir été suggérée par les rapports avec l'étranger, notamment avec les Grecs, parenté avec Job, l'Ecclésiastique, l'Ecclésiaste, la Sagesse, livres récents. Ces arguments ne sont pas absolument décisifs, d'autant qu'il s'agit d'une compilation, et que la date de Job est fort discutée. Les deux grandes collections de sentences, Prov. x-xxii, 16, et xxv-xxix, ont été formées séparément. La seconde n'est sans doute pas moins ancienne que l'autre dans ses éléments constitutifs, mais M. Toy la juge moins ancienne comme recueil. Il est probable cependant que les compilateurs l'ont mise après l'autre parce qu'elle était moins considérable par le volume ; et il n'est pas démontré que la mention des « hommes d'Ézéchias » (*Prov.* xxv, 1) comme auteurs de cette seconde collection n'ait aucune valeur traditionnelle. En revanche il paraît certain que les discours des chapitres i-ix sont plus récents que les grands recueils de sentences. Les deux derniers chapitres (xxx-xxxi) sont des fragments d'origine diverse, réunis en appendice. Les deux principaux recueils de sentences auraient acquis leur forme actuelle vers 350-300 avant Jésus-Christ ; les petits recueils qui sont attribués aux « sages » (Prov. xxii, 17-xxiv) auraient été rédigés vers 300-250 ; les discours des chapitres i-ix vers 250 ; les deux derniers chapitres auraient été ajoutés au livre pendant le second siècle. Cette analyse des Proverbes, où l'on suit les divisions indiquées dans le texte, n'est pas contestable ; les dates sont douteuses. Il n'est pas sûr que les paroles d'Agur (*Prov.* xxx, 2-4) soient l'expression d'un « agnosticisme respectueux » ; le paraboliste semble se moquer de ceux qui parlent des choses divines avec trop d'assurance, et, s'il ne doute pas de Dieu, il doute un peu des théologiens.

(*A suivre.*) JACQUES SIMON.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

HISTOIRE DE L'INTERPRÉTATION

DE I TIM. II, 4

La première fois que ce texte paraît dans la littérature ecclésiastique, c'est pour servir à prouver la résurrection des corps. « L'âme et le corps, dit pseudo-Justin, servent « tous deux à constituer l'homme; n'est-il pas absurde de « sauver l'une, et de ne pas sauver l'autre? Puisque la « résurrection de la chair n'est pas impossible, pourquoi « mettre une différence entre l'âme et le corps? Pourquoi « dire que l'âme sera sauvée, mais que le corps ne le « sera pas? Croit-on que Dieu soit jaloux? Il est bon, au « contraire, et *il veut que tous soient sauvés*...[1] » Disons tout de suite que cette adaptation est un phénomène unique, et qu'à partir de pseudo-Justin on demanda à I *Tim.* II. 4, non pas ce que Dieu comptait faire des corps, mais ce qu'il se proposait de donner aux âmes.

Origène n'a écrit ni *homélies* ni *tomes* sur les épîtres à Timothée, et, bien qu'il les cite fréquemment dans ses ouvrages, il ne semble pas avoir jamais fait appel à I *Tim.* II. 4; du moins ce texte n'apparaît pas dans les endroits où on s'attend à le trouver. Cette lacune, du reste, est sans importance. Fréquemment, en effet, le grand docteur alexandrin se trouve amené par sa polémique avec les valentiniens à discuter et à résoudre le problème du gouvernement divin. Les disciples de Valentin préten-

1. *De Resurrect.*, 8. (*P. G.* 6, 1585) « τίς ἡ διακρισις, ὥστε τὴν μὲν ψυχὴν σώζεσθαι, τὴν δὲ σαρκα μη; Ἢ φθονερὸν ποιοῦσι τὸν θεον; Ἀλλὰ ἀγαθός ἐστι, και σωζεσθαι παντας θελει. Ce livre a été écrit aux environs de 160. Voir HARNACK, *Die altchrist. Litteratur*, 508.

daient que le sort de chaque homme était fixé d'avance par un décret divin. Ils appuyaient leur assertion sur le chapitre IX de l'épître aux Romains et surtout sur l'endroit du chapitre VIII où l'apôtre nous montre Dieu justifiant ceux qu'il a appelés, appelant ceux qu'il a prédestinés, et prédestinant ceux qu'il a connus d'avance. Enfin, pour donner au décret divin une base matérielle et sensible, ils distinguaient plusieurs catégories ou, si l'on veut, plusieurs espèces d'hommes, et ils assignaient à chacune de ces espèces une destinée particulière. Origène s'éleva avec force contre cette théorie désolante. Il proclama hautement que tous les hommes possédaient la même nature, que Dieu respectait leur libre arbitre, que, sans doute, il connaissait d'avance leur conduite, mais que cette prescience était simplement une constatation anticipée des faits[1]. Il ajouta que Dieu prédestinait et traitait en élus ceux qu'il prévoyait devoir se donner au bien, que la prédestination était non la cause, mais l'effet de sa prescience, et que les textes de saint Paul devaient être entendus dans ce sens[2]. Enfin il compléta ses explications au moyen de la doctrine de la préexistence. Il enseigna que tous les êtres étaient égaux à l'origine[3], que la différence actuelle des conditions était la conséquence des fautes plus ou moins graves commises dans une vie antérieure, et que l'égalité primitive serait rétablie à la fin des temps[4]. Par là, l'auteur du livre des *Principes* indiquait nettement comment devait être interprété le texte qui nous occupe en ce moment. Selon lui, Dieu appelait tous

1. *De Orat.*, 6. (*P. G.*, 11, 436) « Οὐχὶ τῆς προγνώσεως τοῦ θεοῦ αἰτίας γενομένης τοῖς ἐσομένοις πᾶσι. » Le maître d'Origène, Clément d'Alexandrie, avait déjà affirmé à l'encontre des gnostiques, l'universalité de l'appel au salut. Voir : *Stromat.* VII. 2. (*P. G.*, 9, 412) « πῶς θ'ἄν ἐστι σωτὴρ καὶ κύριος εἰμὴ πάντων σωτὴρ καὶ κύριος. » — *Protrept.* XI (*P. G.*, 8, 237).

2. *De Princip.*, III, 18-19. *In Rom.*, I. 3, VII, 8. *In Matth.*, X, 11.

3. *De Princip.*, I, 7. *In Io.* II, 25.

4. *In Levitic. homil.* VII, 2. *De Princip.* III, 5.

les êtres au salut, les laissait se conduire à leur guise et punissait leurs fautes, jusqu'au jour où tous, purifiés et amendés par l'épreuve, ils devaient recevoir le bonheur éternel. Le désir divin du salut ne faisait exception pour aucun être, et ce désir devait être un jour pleinement réalisé.

La théorie du salut universel trouva dans l'Église d'Orient des partisans nombreux jusqu'à la fin du IVe siècle[1]. A partir de ce moment, elle devint suspecte, fut peu à peu abandonnée, et définitivement condamnée sous Justinien. Il n'en fut pas de même de l'explication du gouvernement divin fournie par Origène. Sur ce point, les vues du docteur alexandrin furent reçues dans tout l'Orient et y devinrent classiques. On devine par là même comment I *Tim.* II, 4 fut interprété par les Pères grecs[2]. Dans l'homélie qu'il consacra à ce texte, saint Jean Chrysostome se borna à presser ses fidèles de prier pour la conversion de tous les hommes[3], mais il le retrouva dans une de ses homélies sur les *Actes*, et il en donna un commentaire lumineux[4]. Ce fut à propos de la parole du Sauveur : *Personne ne vient à moi s'il n'est attiré par mon Père.*

1. Dans le commentaire sur Jonas, III, 6 (*P. L.*, 25, 1141), saint Jérôme, arrivé à l'endroit où il est question de la conversion du roi de Ninive, dit : « scio *plerosque* regem Ninive.... super diabolo interpretari qui in fine mundi, *quia nulla rationabilis et quae a Deo facta sit creatura pereat*..... acturus sit poenitentiam..... » Voir *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1898, p. 306.

2. Saint Basile ne cite jamais notre texte, mais divers passages de ses commentaires sur les psaumes ne nous laissent aucun doute sur l'interprétation qu'il lui eût donnée. Il dit (*in Ps.* XXIX-4) : « ὃ μὲν θέλει ὁ θεὸς τοῦτό ἐστι, πάντας μετεχειν αὐτοῦ τῆς ζωῆς· τὰ δὲ περιστατικὰ οὐχὶ τῷ θελήματι αὐτοῦ... » *in Ps.* XXXIII, 12 : « τῇ ἑαυτοῦ ἀγαθότητι πᾶσιν ἐγγίζει· μακρύνομεν δὲ ἑαυτοὺς ἡμεῖς διὰ τῆς ἁμαρτίας. — Voir encore *in Ps.* XLV, 7.

3. *In* I *Tim.* homil. VII, 2. (*P. G.*, 62, 536) « Μιμοῦ θεόν. Εἰ πάντας ἂν θρώπους θέλει σωθῆναι, εἰκότως ὑπὲρ ἁπάντων δεῖ εὔχεσθαι. »

4. *Homil. in quaedam loca Novi Testamenti.* XI, 6 (*P. G.*, 51, 144). πῶς οὖν οὐ ἅπαντες σώζονται εἰ θέλει παντας σωθῆναι; Ἐπειδὴ οὐ ἁπαντων, τὸ θέλημα τῷ θελήματι αὐτου ἕπεται, αὐτὸς δὲ οὐδένα βιάζεται. »

Quelques-uns concluaient de là qu'ils n'avaient pas à se préoccuper de leur conversion, que cette affaire regardait Dieu, et ne les regardait pas eux-mêmes. Le saint docteur leur montra qu'ils se faisaient illusion : « Dieu, leur « dit-il, ne fait violence à personne. Il veut, il est vrai, que « tous soient sauvés, mais non par force. C'est ce que « nous apprend saint Paul quand il nous dit : *Dieu veut « que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la con- « naissance de la vérité.* Pourquoi tous n'arrivent-ils pas « au salut alors que Dieu le veut ? Parce que tous ne con- « forment pas leur volonté à celle de Dieu qui ne vio- « lente personne... Bien que Dieu veuille nous sauver, si « nous n'allons pas à lui, nous restons dans la mort. » On voit que, d'après ce texte, Dieu offre à tous les hommes les moyens nécessaires pour arriver au salut, et que, si tous ne se sauvent pas, cela vient de ce qu'ils n'utilisent pas les secours qui sont mis à leur disposition. Ailleurs, Chrysostome, précisant sa pensée, distingue en Dieu deux volontés. « Il y a, dit-il, une volonté principale et antécédente. Il y en a aussi une autre. La première est que ceux qui ont péché ne périssent pas ; la seconde est que ceux qui sont devenus mauvais périssent [1]. » Il ajouta que Dieu désirait ardemment notre salut. Nous n'avons plus le commentaire de Théodore de Mopsueste sur I *Tim.* II, 4, mais nul doute qu'il n'ait adopté l'interprétation de saint Jean Chrysostome son condisciple. Théophylacte fit sur notre texte l'observation suivante : « Puisque Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, vous devez le vouloir vous-mêmes et imiter Dieu [2] ». Œcumenius se borna d'abord à

1. *In Ephes. homil.* I, 2. (*P. G.*, 62, 13) « πανταχοῦ γὰρ εὐδοκία τὸ θέλημά ἐστι τὸ προηγούμενον. Ἔστι γὰρ καὶ ἄλλο θέλημα· οἷον, θέλημα πρῶτον τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας· θέλημα δεύτερον τὸ γενομένους κακοὺς ἀπολέσθαι. »

2. Theophyl., *in* I *Tim.* II, 4. *P. G.*, 125, 32) « Εἰ πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι ἐκεῖνος, θέλε καὶ σύ, καὶ μιμοῦ τὸν θεόν.

conclure que nous devons demander dans nos prières le salut de tous [1] ; mais il déclara un peu plus loin que le Christ est, ici-bas, le sauveur de tous les hommes, et que, dans l'autre monde, il sera le sauveur de tous ceux qui auront mérité être sauvés [2]. Et avant ces deux commentateurs, saint Jean Damascène avait adopté la distinction des deux volontés, émise par saint Jean Chrysostome. Il avait dit, dans le traité de *la Foi orthodoxe* : « Dieu veut d'une « volonté première et antécédente que tous soient sau- « vés..... Cette volonté première est appelée antécédente, « et elle marque son désir. C'est en Dieu qu'est la cause « de cette volonté. L'autre volonté est appelée consé- « quente. Elle n'est qu'une permission, et elle a sa racine « dans nos actes [3]. » Du reste, il avait expliqué ailleurs sa pensée dans les termes suivants : « La volonté antécédente est celle que quelqu'un a de lui-même; la volonté « conséquente est celle qui suit les événements [4]. » En résumé, les docteurs de l'Église grecque ont été tous d'accord à prendre à la lettre la parole de l'Apôtre : *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Ils ont vu dans ce texte la preuve que Dieu offre à tous ceux qui veulent en profiter les moyens nécessaires pour aller au ciel, et que notre sort dépend de l'emploi que nous faisons de ces moyens.

Nous retrouvons la même interprétation chez les docteurs de l'Église latine jusqu'à saint Augustin [5]. L'Ambrosiastre commente ainsi notre texte : « Puisque Dieu est

1. Œcumenius, *in* I *Tim.* II, 4 (*P. G.*, 119, 149).

2. *In* I *Tim.* IV, 10. (*P. G.*, 119, 170) « Σωτὴρ παντων ἐστίν ἐνταῦθα· ἐκεῖ δὲ οὐ παντων, ἀλλὰ τῶν ἀξίων τοῦ σωζεσθαι.

3. *De Fide orthod.*, II, 29. (*P. G.*, 94, 968) « Λέγεται οὖν τὸ μὲν πρῶτον προηγούμενον θέλημα καὶ εὐδοκία ἐξ αὐτοῦ ὄν· τὸ δὲ δεύτερον ἑπόμενον θέλημα καὶ παραχώρησις ἐξ ἡμετέρας αἰτίας. »

4. *Dialog. contra Manich.*, 79. (*P. G.*, 94, 1577) « προηγούμενον μὲν ἐστι θέλημα ὅπερ τις ἀφ' ἑαυτοῦ θελει· ἑπόμενον δε ὅπερ ἐκ τῆς τῶν γινομένων αἰτίας. »

5. Voir Hippolyte, *de Christo et Antichr.*, 3. *P. .*, x, 732.

« tout-puissant et qu'il veut sauver tous les hommes, « pourquoi sa volonté n'est-elle pas accomplie? C'est « qu'il y a une condition... Dieu veut que tous les hommes « soient sauvés, mais s'ils vont à lui. Il ne veut pas les « sauver malgré eux, il veut les sauver s'ils le veulent... « Est-ce que le médecin, qui se déclare prêt à soigner tous « les malades, ne met pas comme condition qu'il soit « demandé par eux[1]? » L'Ambrosiastre était disciple d'Origène, saint Ambroise l'était également. On connaît le passage du commentaire sur le psaume CXVIII où l'évêque de Milan compare la grâce de Dieu à la lumière du soleil, qui s'offre à tous les hommes et les éclaire, pourvu qu'ils ne lui opposent pas d'obstacle[2]. Cette belle comparaison, si conforme à la théologie d'Origène, nous fait prévoir comment Ambroise interprétera le texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri*. Il l'entend, en effet, comme l'auteur du livre des Principes : « Le Rédempteur, dit-il, a vu que « les malades ne pouvaient être guéris sans remèdes, « c'est pourquoi il leur a apporté un remède. Il a offert à « tous le moyen de recouvrer la santé, de sorte que qui- « conque périra ne pourra s'en prendre qu'à lui-même. « Ceux qui périssent sont victimes de leur négligence; « ceux, au contraire, qui sont sauvés le sont conformé- « ment au désir du Christ qui veut que *tous les hommes* « *soient sauvés* et qu'ils arrivent à la connaissance de la « vérité[3]. » Saint Jérôme tient le même langage et, après

1. *P.L.*, 17, 466. «..... Vult Deus omnes homines salvos fieri, sed si accedant ad eum. Non enim sic vult ut nolentes salventur, sed vult illos salvari si et ipsi velint... »

2. *In Ps.*, 118, XIX, 39. « Tuas igitur illi aperi fenestras, ut tota domus tua veri fulgore solis illuceat; aperi oculos tuos ut videas orientem tibi solem justitiae. » On trouve ce texte dans tous les cours de théologie.

3. *De Caïn et Abel*, II. 11. «... Ideo omnibus opem sanitatis detulit... » — Voir : *de Paradiso*, 39; *in Ps.* 45, 12; *in Ps.* 48, 2; *in Ps.* I. 48.

avoir prouvé par saint Paul que Dieu veut le salut de tous les hommes, il ajoute que la réalisation de ce désir est subordonnée à notre volonté, à laquelle Dieu se borne à venir en aide [1]. Il va sans dire que Pélage sut tirer parti de notre texte. « On doit, dit-il, expliquer par cet endroit ceux où il est question de l'endurcissement de Pharaon et qui soulèvent d'autres objections du même genre [2]. »

Saint Augustin garda jusqu'en 412 l'interprétation traditionnelle de notre texte. A cette date, en effet, il écrivait dans le *de Spiritu et Littera* : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité. Toutefois, il ne leur enlève pas le libre arbitre [3]. » Ainsi avaient parlé saint Ambroise, saint Jean Chrysostome et saint Jérôme. Mais, tout en marchant sur les traces de ses prédécesseurs, le saint docteur d'Hippone ne partageait pas leur assurance. Déjà, en effet, la question de la vocation au salut lui apparaissait entourée de telles difficultés qu'il en était réduit à s'écrier avec l'Apôtre : *O altitudo divitiarum!... Numquid iniquitas apud Deum* [4]? Voici d'où venaient ces difficultés.

En 397, Augustin donna au problème de l'élection divine une solution nouvelle. Jusqu'alors il s'était repré-

1. *In Ephes.*, I. 11. « Vult salvari omnes, sed quia nullus absque propria voluntate salvatur (liberi enim arbitrii sumus) vult nos bonum velle. »

2. Voir son commentaire sur I *Tim.* à la suite des œuvres de saint Jérôme (*P. L.*, 30, 877).

3. *De Spiritu et Littera*, 58. «.... non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. » — On lit également dans l'homélie sur le psaume xcv, 5 « sanguis Christi pretium est. Tanti quid valet? Quid, nisi totus orbis? Quid, nisi omnes gentes?..... pro toto dedit quantum dedit..... (n. 15) totum judicare habet, quia pro toto pretium dedit. » Les Bénédictins placent cette homélie aux environs de 405.

4. *Ibid.*, 60. « Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita, duo sola occurrunt interim quae respondere mihi placeat : O altitudo divitiarum !.... »

senté la grâce comme venant récompenser la bonne volonté [1]. A cette date, au contraire, éclairé par ce qu'il appela plus tard une « révélation » céleste [2], et par le texte de l'Apôtre : *quid habes quod non accepisti?* il comprit que la grâce n'était plus la grâce, c'est-à-dire un don gratuit, si elle présupposait le moindre mérite de notre part. Il conclut que la bonne volonté elle-même était l'œuvre de Dieu. Il était, nous dit-il, occupé à écrire les livres à Simplicien, quand cette nouvelle conception du gouvernement divin s'offrit à son esprit. Et, en effet, ces livres présentent l'action de la grâce sous un jour nouveau. On y lit que la bonne volonté est en nous par l'opération de Dieu, qu'elle est un don de Dieu, que nous ne pouvons rendre inutile l'effet de la bonté divine, et que Dieu, lorsqu'il fait miséricorde à quelqu'un, lui adresse un appel qui n'est pas rejeté [3]. Or, il est facile de voir com-

1. Il avoue lui-même dans ses *Rétractations* (I. 23, 2) qu'il ignorait la doctrine de la gratuité de la grâce à l'époque où il écrivit son commentaire sur l'épître aux Romains. « Nondum diligentius quaesiveram, nec adhuc inveneram qualis sit electio gratiae..... profecto non jam dicerem si jam scirem etiam fidem inter munera Dei reperiri. » Dans le *de Praedest.* 7, il reconnaît que plusieurs de ses opuscules antérieurs à son épiscopat présentent la foi comme un acte appartenant exclusivement à la volonté humaine. Il dit que ce fut un texte de saint Paul qui le tira de son erreur : « quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum, quum similiter errarem, putans fidem qua in Deum credimus non esse donum Dei, sed esse a nobis in nobis. »

2. *De Praed.*, 8. « Mihi Deus in hac quaestione solvenda, quum ad episcopum Simplicianum scriberem, *revelavit.* » Une note des Bénédictins explique qu'il n'est pas nécessaire de prendre ce mot à la lettre.

3. *Ad Simplic.*, I. Q., 2, 12. « Ostendit etiam ipsam bonam voluntatem in nobis operante Deo fieri... si Deus miseretur, etiam volumus ; ad eamdem quippe misericordiam pertinet ut velimus... » Dans la question précédente (I. 11) Augustin parle encore comme un semi-pélagien. C'est donc seulement au moment où il écrivit la seconde question que la gratuité de la grâce lui fut révélée. Dans ses *Rétractations* (II. 1) il rappelle les hésitations par lesquelles il passa alors. « In cujus quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia. »

bien cette doctrine rendait mystérieux le texte de I *Tim.* II, 4. Que la volonté divine ne soit pas toujours suivie d'effet, que tous soient appelés au salut sans que tous y arrivent, cela se comprend pour quiconque admet que Dieu se borne à donner aux hommes les moyens d'arriver au ciel et s'en remet à eux sur l'acceptation ou le refus de ces moyens. Mais si l'action divine consiste à créer en nous le consentement, si c'est Dieu qui nous fait vouloir le salut et prendre les moyens d'y arriver, l'appel divin n'est-il pas, par définition même, toujours suivi d'effet? Tous ceux qui sont appelés au salut n'y arrivent-ils pas infailliblement? Et alors, comment expliquer que tous les hommes ne sont pas sauvés, sinon parce que Dieu ne veut pas le salut de tous?

En dépit de cette difficulté, le saint docteur, ainsi que nous venons de le voir, continua pendant quelque temps à entendre comme on l'avait entendu avant lui, le texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Bientôt, cependant, il acquit la conviction qu'entre l'interprétation reçue et la doctrine de la gratuité de l'élection divine, il y avait une opposition irréductible, et qu'il fallait sacrifier l'une à l'autre. Ce fut l'interprétation du texte qui fut sacrifiée. A partir de 412, Augustin proposa trois traductions nouvelles de I *Tim.* II, 4[1]. Dieu, dit-il, veut le salut de tous

1. *Enrichid.* 103. « Scriptum est : *qui omnes homines vult salvos fieri*, tanquam diceretur nullum hominem fieri salvum nisi quem fieri ipse voluerit; non quod nullus sit hominum nisi quem salvum fieri velit; sed quod nullus fiat nisi quem velit; et ideo sit rogandus ut velit, quia necesse est fieri si voluerit..... Aut certe sic dictum est, *qui omnes homines vult salvos fieri*, non quod nullus hominum esset quem salvum fieri nollet... sed ut *omnes homines* omne genus humanum intelligamus, per quascumque differentias distributum, reges, privatos, nobiles, ignobiles.... mares, feminas, infantes..... » Il ajoute : « quocunque alio modo intelligi potest dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri et non factum esse. » Voir : *de Correptione et Gratia*, 44, 46 ; *de Civitate*, XXII, II, 1-2; *de Praedest.* 14; *contra Jul.* IV, 42.

les hommes, ou bien en ce sens qu'il choisit ses élus dans *toutes* les nations, dans *tous* les âges et dans *toutes* les conditions ; ou bien encore en ce sens que *tous* ceux qui sont sauvés le sont par la volonté de Dieu, et que personne ne va au ciel sans que Dieu l'ait voulu ; ou bien enfin en ce sens qu'il nous inspire à nous le désir du salut de tous les hommes. Il ne sut jamais laquelle de ces trois traductions était la meilleure, et méritait la préférence. Mais il sut, à n'en pouvoir douter, que l'interprétation traditionnelle était inacceptable. « Comment, s'écriait-il, comment ose-« t-on dire que la grâce est offerte à tous les hommes et « que ceux-là seuls ne la possèdent pas qui l'ont rejetée ? « On prétend appuyer cette assertion sur la parole de « saint Paul : Dieu veut que tous les hommes soient sau-« vés. Mais ne voit-on pas que cette grâce est refusée à « un grand nombre d'enfants et que la plupart d'entre eux « meurent sans elle ? Pourtant, ils ne la refusent pas ; par-« fois même leurs parents désirent la leur procurer et « courent vite aux ministres ; ceux-ci sont tout prêts ; « néanmoins l'enfant meurt avant qu'on ait pu le bapti-« ser. Évidemment, Dieu ne voulait pas lui accorder la « grâce. Il est clair que l'on fausse le sens des paroles de « l'Apôtre quand on ne veut pas se rendre à cette vérité « si manifeste. Oui, le sort des enfants qui meurent sans « baptême prouve sans réplique possible que les êtres si « nombreux qui sont privés du salut le sont, non par suite « de leur propre refus, mais par le refus de Dieu lui-« même [1]. »

L'interprétation augustinienne de I *Tim.* II. 4 fut, comme on le pense, rejetée par les semipélagiens. Cassien fit appel à notre texte pour prouver que la grâce du Christ est à la disposition de tous les hommes, que Dieu appelle au salut tous les enfants d'Adam sans excep-

1. *Ep.* 217, 19.

tion, et qu'il développe tout germe de bonne volonté qu'il aperçoit dans notre âme [1]. Fauste de Riez, le grand adversaire de l'augustinisme, proclama lui aussi que la grâce était offerte à tous [2], mais il ne s'en tint pas là. Il opposa une réfutation en règle à ceux qui, selon ses expressions, « ruinaient la grâce tout autant que Pélage, en prétendant qu'elle était accordée aux uns et refusée aux autres [3] ». Il montra que cette doctrine menait à la suppression de la prière [4] et qu'elle était en opposition directe avec la parole de l'Apôtre : *Qui est salvator omnium hominum* [5]. Mais que valaient ces efforts pour protéger le sens traditionnel de notre texte contre l'innovation de saint Augustin? La doctrine semipélagienne, condamnée à Rome dès l'origine par le pape Célestin (432) [6], fut, au bout d'un siècle (529), condamnée dans la Gaule elle-même, son

1. *Collat.* XIII. 7. *P.L.*, 49, 908, 909 « Cujus benignitas quum bonae voluntatis in nobis quantulamcumque scintillam emicuisse perspexerit, vel quam ipse tamquam de dura silice nostri cordis excusserit, confovet eam et exsuscitat, suaque inspiratione confortat, *volens omnes homines salvos fieri*..... Praesto est ergo quotidie Christi gratia quae dum vult *omnes homines salvos fieri*... cunctos ubique absque ulla exceptione convocat. » Noter, dans le même endroit, cette allusion à Augustin : « Qui enim, ut pereat unus ex pusillis non habet voluntatem, quomodo sine ingenti sacrilegio putandus est, non universaliter omnes, sed quosdam salvos fieri velle, pro omnibus? »

2. *De Gratia Dei*, I. 4 (*P. L.*, 58, 789). « Totum plane gratiae est, sed omnibus eam offert atque ingerit ad salutem omnium conditor ac redemptor. »

3. *Ibid.*, I. 3. « Nunc veniendum est ad illos qui, dum gratiam aliis dari, aliis negari asserunt, munus gratiae cum Pelagio perdiderunt. » Fauste affecte de ne jamais nommer saint Augustin.

4. *Ibid.*, I. 4. « Quid orare homini proderit in una harum duarum conditione omnimodis constituto? Nam etsi ad quam partem fuerit deputatus ignorat, utramque tamen partem defixam esse et immutabilem non ignorat. »

5. *Ibid.*, I. 16 (*P. L.*, 58, 808). Fauste ne cite pas I Tim. II, 4, mais il cite I Tim. IV. 10 qui a la même portée.

6. Voir sa lettre aux évêques des Gaules dans saint Augustin (X. 1755. Migne).

pays de prédilection, par le concile d'Orange [1]. Célestin déclara que le saint docteur d'Hippone était un maître excellent [2], et les évêques réunis à Orange, sous la présidence de Césaire d'Arles, rejetèrent la théorie du gouvernement divin dont Cassien, Fauste, Gennade et deux conciles gaulois [3] s'étaient faits les défenseurs. Dès lors, le texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri* n'allait-il pas se voir imposer le sens que lui avait donné l'auteur de l'*Enchiridion* et du *de Civitate*?

Il n'en fut rien. La doctrine augustinienne soulevait d'énormes difficultés, que les sémipélagiens s'appliquèrent à mettre en lumière. Ils exploitèrent surtout la théorie du particularisme de la grâce. Si Dieu, dirent-ils, n'appelle pas tous les hommes au salut et ne met pas à la disposition de tous les moyens d'y arriver, il faut admettre qu'il prédestine certains hommes au péché. Or, cette conséquence n'est-elle pas monstrueuse? Et si elle est monstrueuse, ne doit-on pas, par là même, repousser avec horreur le principe dont elle découle [4]? Cette

1. On trouve les canons de ce concile dans saint Augustin (X. 1785). Voir le livre très remarquable de MALNORY : *Saint Césaire d'Arles*, p. 143 et suiv.

2. « ..... quem tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos etiam a meis semper decessoribus haberetur. »

3. Fauste fit condamner la doctrine augustinienne dans les deux conciles d'Arles et de Lyon qui n'ont pas laissé d'actes, mais dont l'existence est attestée par Fauste lui-même dans sa lettre à Léontius d'Arles (*P. L.*, 58, 837. Voir *ibid.*, 781-784 la réplique de Basnage aux objections élevées par Baronius et le janséniste Mauguin contre ces conciles). Sirmond a essayé, il est vrai, de démontrer que les deux conciles d'Arles et de Lyon avaient condamné une hérésie prédestinatienne distincte de la doctrine augustinienne. (Voir sa thèse dans *P. L.*, 53, 678). Cette thèse, réfutée par Mauguin, est aujourd'hui abandonnée. Voir TILLEMONT, XVI. 19. MALNORI, *loc. cit.*, 148. HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles*, III, 201. Sur la doctrine de Fauste, voir KOCH, *der anthropol. Lehrbegriff des B. Faustus von Riez*, dans *Theol. Quartals*. 1889, p. 578.

4. Voir dans le livre de Prosper : *Responsiones ad capitula calumniantium Gallorum* (AUGUST., X. 1833, Migne) les objections I et XI de

redoutable objection jeta le trouble dans le camp augustinien. D'une part, dire que Dieu prédestine certains hommes au péché était évidemment un blasphème, et les disciples du saint docteur en convinrent unanimement. D'autre part, pour échapper à cette conséquence, ne fallait-il pas interpréter I *Tim.* II, 4, comme l'école marseillaise? Prosper et Fulgence ne crurent devoir faire aucune concession. Ils déclarèrent à la suite du Maître que la grâce était refusée à certains hommes et que le texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri* n'impliquait aucunement l'universalité de l'appel au salut. Fulgence surtout se distingua par l'absence de tout ménagement dans ses termes. « Tous les prédestinés, dit-il, voilà ceux que Dieu veut sauver. S'ils sont appelés *tous*, c'est parce que Dieu choisit ses élus dans tous les sexes et dans toutes les nations [1]. » Mais l'attitude de Fulgence

l'école marseillaise. Voir encore le livre II du *Praedestinatus* (*P. L.*, 53, 587). Ce *Praedestinatus* est l'œuvre d'un semipélagien qui pousse l'augustinisme à ses conséquences extrêmes pour mieux le réfuter. C'est cet auteur qui a fait croire à une hérésie prédestinatienne distincte de l'augustinisme (TILLEMONT, XVI. 19).

1. FULGENCE, Ep. XV. 10 (*P. L.*, 65, 438). « De gratia vero non digne sentit quisquis eam putat omnibus hominibus dari..... (n. 15, p. 441) Omnes praedestinati ipsi sunt quos vult Deus salvos fieri : qui propterea *omnes* dicuntur quia in utroque sexu, ex omni hominum genere.... salvantur. » — *Id.*, *de Veritate praedestinat.*, III. 14 et suiv., Fulgence déclare (n. 20, p. 661) que le mot *omnes* ne doit pas être pris à la lettre. Les partisans de la volonté du salut universel expliquaient que si tous les hommes n'arrivaient pas au salut, cela tenait à l'endurcissement volontaire de certains hommes. Fulgence répond (n. 23, p. 663) « Quam tamen duritiam homo non habebit quum eam Deus « auferre voluerit, sine difficultate quippe Deus potest implere quod- « cumque voluerit. » — *Id.*, *Ep.* XVII. 61 (*P. L.*, 65, 490). — Quant à Prosper, dans ses *Responsiones ad capitula calumniantium Gallorum* (*August.*, X. 1833) il fait appel à I. *Tim.* II, 4 (*ad object.*, VIII, p. 1837) ; et il déclare même (p. 1841) que celui-là « durius loquitur » qui dit que « non omnes homines velit Deus salvos fieri ». Mais on s'aperçoit en le lisant que, d'après lui, Dieu ne veut le salut que des prédestinés, lesquels sont appelés *omnes homines* parce qu'ils sont choisis dans le monde entier (p. 1837 : « *in his implentur qui salvi fiunt*

et de Prosper ne parut pas satisfaisante à tous les partisans de la grâce augustinienne. Plusieurs parmi eux estimèrent que, pour résoudre l'objection du semipélagianisme, il fallait transiger et donner au texte de saint Paul une amplitude plus grande que ne l'avait fait le docteur d'Hippone. Telle est la thèse qui a inspiré le *de Vocatione gentium*. L'auteur de ce livre célèbre est un ardent augustinien. Comme saint Augustin, il enseigne que la grâce est un don absolument gratuit et non une récompense, qu'elle ne suit pas les mérites de l'homme mais qu'elle les précède [1], et l'élection divine est pour lui, non moins que pour saint Augustin, un mystère impénétrable [2]. Mais, en

per universos fines terrae..... Haec ergo est totius humani generis assumptio..... p. 1842 : « *Ex toto enim mundo totus mundus eligitur...*) Du reste, il accorde (*ad object.*, IV, p. 1835) que la grâce n'est pas offerte à tous. Le *durius loquitur* n'adoucit donc aucunement la thèse augustinienne. Il tient le même langage dans la *lettre à Rufin*, 12-14 (*August.*, X, 1798). Ses adversaires prétendent que Dieu n'a pas fixé d'avance le chiffre des élus, et ils appuient leur sentiment sur I *Tim.*, II, 4 qui montre tous les hommes appelés au salut. Prosper les taxe d'impiété : « Ab hac autem confessione gratiae Dei ideo quidam resi-« liunt, ne.... necesse habeant confiteri quod ex omni numero homi-« num per secula cuncta natorum, certus apud Deum definitusque sit « mumerus praedestinati in vitam aeternam populi et, secundum pro-« positum Dei vocantis, electi. Quod quidem tam impium est negare « quam ipsi gratiae contra ire. » Ici Prosper, pour prouver son assertion, observe que, pendant de longs siècles, des multitudes d'hommes ont ignoré le vrai Dieu. Puis, répondant à l'objection tirée de I *Tim.*, il dit : « numquid non sunt de omnibus hominibus qui, a « praeteritis generationibus usque in hoc tempus sine Dei cognitione « perierunt? Et si majoribus natu, quod non recte dicitur, mala « opera.... obfuerunt..., inter salvatos parvulos et non salvatos par-« vulos, quae meritorum potuit esse discretio? » Voir encore le *Carmen de ingratis*, II. 272 et 313 (*P. L.*, 51, 110 et 113).

1. *De Vocatione omnium Gentium*, II. 7 (*P. L.*, 51, 692). « Ubi utique, si meritorum causas voluisset intelligi (Paulus), diceret : dividens singulis prout merentur. » Voir : I, 22, p. 675.

2. I, 18. « Causa percipiendae gratiae voluntas Dei est apud quam ratio electionis abscondita est. — I, 21. « Quae enim Deus occulta esse voluit non sunt scrutanda. » — I, 13.

même temps, il proclame hautement qu'on doit entendre à la lettre la parole de l'Apôtre : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, que Dieu appelle tous les hommes au salut [1], et, pour justifier cette assertion, il distingue, par delà la providence spéciale qui s'est manifestée dans l'incarnation, une providence générale par laquelle les hommes ont, de tout temps, été mis à même de connaître Dieu et de le servir [2]. On peut contester la valeur de cette solution [3], mais là n'est pas la question. Qu'il réussisse ou non à concilier la grâce augustinienne avec l'antique interprétation de I *Tim.* II, 4, l'auteur du *de Vocatione gentium* affirme que cette conciliation existe, et c'est cette affirmation qui donne de l'importance à son livre. Avec lui, l'augustinisme se débarrasse d'un de ses éléments les plus choquants; il devient plus humain et plus acceptable à l'esprit humain.

Ce fut sous cette forme adoucie que la doctrine de saint Augustin triompha. Et il n'en pouvait être autrement. Le livre du *de Vocatione gentium* représentait, en effet, avec quelques spéculations de plus, l'enseignement de l'Église romaine. Rome ne faisait pas de métaphysique. Elle croyait à la gratuité de la grâce, mais elle laissait à Dieu le soin de justifier son gouvernement. Le pape Célestin, dans sa lettre aux évêques de Gaule, s'était bien

1. II, 2. «... quod de salvatione omnium hominum in eodem scripturarum corpore reperitur, nulla contraria argumentatione temerandum est. » — II. 25. « Rationabiliter et pie creditur omnes homines salvos fieri Deum velle semperque voluisse. »

2. II, 17. « Quibus tamen (infidelibus) illa mensura generalis auxilii quæ desuper omnibus semper hominibus est praebita, non negatur. » — II, 19. « secundum eas mensuras quibus Deus dona generalia specialibus novit cumulare muneribus. » — II. 23. « non irreligiose arbitror credi... quod isti paucorum dierum homines ad illam pertineant gratiae partem quae semper universis est impensa nationibus, qua utique si bene eorum uterentur parentes, etiam ipsi per eosdem juvarentur. » — II. 25, 31, 33.

3. Voir Harnack, *Dogmengesch.* [3], III. 224. Koch, *die Auktorität des h. Augustin.....* dans *Theolog. Quartals.* 1891, 121.

gardé de pénétrer dans le domaine des théories. Il avait pris la défense de saint Augustin, mais il avait été très sobre en explications, et s'en était tenu à de vagues généralités [1]. Or, le concile d'Orange reçut de Rome le texte des canons [2] qu'il promulgua. Aussi, l'augustinisme qui y fut défini fut un augustinisme atténué, et, en partie, transformé. Dans les canons d'Orange et dans les considérations qui les suivent, on trouve certaines formules que le saint docteur d'Hippone n'eût certes pas approuvées, on n'y trouve pas la doctrine du particularisme de la grâce. Dans sa défaite, l'école marseillaise avait réussi à écarter l'interprétation augustinienne du texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri* [3].

Le pape saint Grégoire était un homme de gouvernement dans la plus haute acception de ce terme; pas plus que ses prédécesseurs, il n'était un métaphysicien. Dans ses *Morales* [4], dans ses *Homélies* [5], dans ses *Dialogues* [6], il parla du mystère de la prédestination, il emprunta à saint Augustin un grand nombre de ses formules, mais il laissa au libre arbitre de l'homme le pouvoir de donner ou de refuser son consentement à l'action divine et put éviter ainsi l'écueil du particularisme de la grâce [7]. Le sens tra-

1. Noter que le recueil des propositions annexé à la lettre (à partir du n. 4) n'est pas l'œuvre de Célestin. Coustant l'attribue à Prosper (*P. L.*, 50, 528).

2. Voir l'en-tête des canons : « Pauca capitula ab apostolica sede nobis transmissa. »

3. Harnack, III. 232.

4. *Moral.*, XXIX, 57. « Nemo ergo perscrutari appetat cur quum alius repellitur, alius eligatur; vel cur, quum alius eligitur, alius repellatur. » Voir : *ibid.*, XXIX, 77; XXXIII, 38; XVIII. 63; XXIX, 33.

5. *Homil. in evang.*, XXXVIII; 14. « Quia vocati sumus, novimus; si sumus electi nescimus. »

6. *Dialog.*, I. 8.

7. *Moral.*, XXIV. 24. « Quia praeveniente divina gratia nostrum liberum arbitrium subsequitur..... Voir : *ibid.*, XVI, 30, XXXIII, 40 : « Bonum quippe quod agimus et Dei est et nostrum : Dei per praevenientem gratiam, nostri per obsequentem liberam voluntatem. » Voir Koch, *loc. cit.*, 120.

ditionnel de I *Tim.* II, 4 semblait pour toujours assuré, quand, au IXe siècle, il eut à subir un assaut formidable. Voici à quelle occasion.

Le moine saxon Gottescalc, nourri de la lecture d'Augustin et de Fulgence, enseigna la doctrine de la double prédestination d'après laquelle certains hommes étaient prédestinés par Dieu au ciel, tandis que certains autres l'étaient à l'enfer; ce qui l'amena à conclure que Dieu n'avait pas la volonté de sauver tous les hommes [1]. Gottescalc trouva deux adversaires puissants et terribles dans Raban Maur [2] et Hincmar. Condamné par le premier dans le concile de Mayence, il fut condamné par le second dans le concile de Kiersy, fouetté et jeté en prison (849) [3]. Mais il rencontra aussi des partisans : Ratramne de Corbie[4], Loup de Ferrières [5], Prudence, évêque de Troyes [6], Rémi,

1. Voir le *de Praedest.* de Hincmar, 24 (*P. L.*, 125, 211), ainsi que les lettres du même prélat à Nicolas et à Egilon (*P. L.*, 126, 44, 69, 71).

2. Raban Maur discute le texte I *Tim.*, II, 4 dans deux de ses lettres (*Ep.* IV et V. *P. L.*, 112, 1527 et 1553).

3. HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles*, V. 345.

4. *De Praedest.* (*P. L.*, 121, 13-80) Il ne cite pas I *Tim.* II, 4, mais il défend Gottescalc. Il dit (p. 64) : «... Ille tantummodo gratia praevenitur quem caeleste judicium statuit praeveniendum. Ille vero hujus extorris gratiae deseritur quem supernus arbiter decrevit non praeveniendum. »

5. LUPUS, *de tribus quaestionibus* (*P. L.*, 119, 636) «... ipse quorum vult solum liberator est. Et utique, ut est quorumdam, si voluisset esse potuisset et omnium.... sed ita voluit exercere misericordiam ne in aliquo infirmaret justitiam. Nam quod venerabilis Paulus aït : *Qui vult omnes*..... non sic accipiendum est quasi quum Deus velit generaliter omnes fieri salvos.... non valeat omnipotentissimus implere quod voluit.... Omnes ergo vult salvos fieri homines, sed non alios quam qui salvantur..... Omnes autem non semper universitatem generaliter, verum aliquando exceptionem quamdam comprehendere, ipse Apostolus.... auctor est ubi ait : *Sicut ego per omnia omnibus placeo*..... Possumus etiam : *qui vult omnes homines salvos fieri*, sic sano sensu intelligere quod ex omni genere hominum colligat ad salutem, hoc est quosdam Judaeorum etque Gentilium, quosdam utriusque sexus, nonnullos magistratuum et privatorum..... »

6. PRUDENT., *Ep. ad Hincmar.*, 3 (*P. L.*, 115, 977). « Memorabilis

évêque de Lyon, prirent la défense du moine saxon, affirmèrent qu'il reproduisait la pure doctrine de saint Augustin ainsi que de saint Fulgence, et accusèrent Hincmar d'être en opposition avec l'enseignement des Pères. Dans cette question, le texte de I *Tim.* II, 4 joua, comme on le devine, un rôle considérable. Raban Maur et Hincmar rappelèrent que l'Apôtre avait dit : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, et reprochèrent vivement à l'impie Gottescalc d'avoir, en dépit de ce passage, rejeté l'universalité de la volonté du salut en Dieu. On leur répondit que la manière dont le moine saxon entendait ce texte était la seule conforme à saint Augustin et aux principes de la foi. Rémi surtout traita cette question à fond. Après avoir rapporté les trois interprétations données par le saint docteur d'Hippone à la formule de l'Apôtre, il mentionna l'explication présentée par les Pères grecs et reprise par l'école marseillaise. Puis il ajouta : « Les trois « premières interprétations ne contiennent rien d'absurde, « rien d'opposé à la foi. Qu'on dise, en effet, que Dieu « veut le salut de tous les hommes en ce sens qu'il prend « ses élus dans *toutes* les générations et *toutes* les nations, « ou en ce sens que *tous* ceux qui sont sauvés le sont par « lui, ou en ce sens qu'il inspire à sa sainte Église le « désir du salut de tous les hommes, toutes ces explica- « tions n'ont rien que de vrai et de salutaire. » Quant à la théorie d'après laquelle Dieu désire également le salut de tous, mais subordonne la réalisation de ce désir à notre consentement, l'évêque de Lyon la rejeta comme

Augustinus, ut optime recolitis, omnes Deum velle fieri salvos dicit, sed quoscunque salvat, vel omnes ex omni genere hominum, vel omnes fieri salvos quia nos facit velle fieri omnes homines salvos.... Si aliqua vult et non facit, quod absit, ab omnium salvandorum cordibus, impotentiae arguitur. » Un peu auparavant Prudence observe que le Christ n'a pas dit que son sang sera versé : *pro omnibus*, mais : *pro multis*.

imprégnée du virus pélagien. C'est Dieu, dit-il, qui produit en nous le vouloir. Ceux qui n'ont pas la volonté du salut ne l'ont pas parce qu'ils ne l'ont pas reçue. Dieu n'a donc pas voulu les sauver, car on ne peut pas dire qu'il a voulu ce qu'il n'a pas fait [1].

Le débat prit des proportions considérables. En 849 le concile de Paris approuva l'écrit de Prudence où le texte : *Deus vult omines homines salvos fieri* était interprété dans le sens d'Augustin. Quelques années après (853), Hincmar fit au contraire décréter par le second concile de Kiersy l'universalité de l'appel au salut en l'appuyant sur I. *Tim.* II, 4 [2]. Aussitôt, Prudence fit proclamer par le concile de Sens la thèse opposée [3]. Rémi, d'accord avec son clergé, renouvela la proposition qui vient d'être mentionnée [4]. Enfin, les évêques des trois provinces de Lyon, de Vienne et d'Arles, réunis à Valence, enseignèrent que le Christ n'était pas mort pour les impies, et traitèrent avec

1. Remig., *Liber de tribus epistolis*, 11-13 (*P. L.*, 121, 1006-1010). On lit (13, p. 1010) « In tribus prioribus modis intelligentiae eorum verborum (il s'agit des interprétations augustiniennes) nulla absurditas, nulla repugnantia invenitur..... In quarto autem modo illud sine dubio cavendum quia et occasionem pelagianae pravitati praebet quod Deum, ut salvet homines, humanas expectare asserit voluntates. » — (Le texte a été interpolé dans deux ou trois endroits.)

2. Le second concile de Kiersy rédigea quatre articles, dont le troisième était ainsi conçu : « *Quod Deus omnes homines velit salvos facere.* Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum ; quod autem quidam pereunt pereuntis est meritum. » — A cet article le concile de Sens opposa l'article suivant : «..... Deum omnipotentem omnes quoscunque vult salvare, et neminem posse salvari ullatenus nisi quem ipse salvaverit ; omnes autem salvari quoscunque ipse salvare voluerit. Ac per hoc, quicunque non salvantur, penitus non esse voluntatis illius ut salventur. » Voir Héfélé, V. 394, 395.

3. Voir la note précédente.

4. *Libellus de tenenda immobiliter scripturae veritate.* (*P. L.*, 121, 1083). Héfélé, V. 398.

dédain les définitions du second concile de Kiersy [1] (855). L'épiscopat de l'empire franc était divisé. D'un côté se tenait Hincmar ayant avec lui les évêques du royaume de Charles le Chauve. De l'autre côté était Rémi soutenu par les évêques du royaume de Lothaire. Les deux partis se trouvèrent en présence au concile de Savonières près de Toul [2] (859). Rémi présenta les articles de Valence légèrement adoucis, Hincmar présenta ceux de Kiersy. L'un et l'autre rencontrèrent une vive opposition : on se sépara sans rien conclure. On se retrouva l'année suivante au concile de Toucy (860). Cette fois la victoire resta à Hincmar. Il est vrai que l'habile métropolitain usa de diplomatie. Il écarta avec soin de son mémoire les questions les plus irritantes et passa notamment sous silence le problème de l'appel des hommes au salut [3]. Mais personne n'était dupe de ses sous-entendus. L'interprétation augustinienne du texte : *Deus vult omines homines salvos fieri*, déjà vaincue au second concile d'Orange, avait essuyé une nouvelle défaite.

Cette seconde défaite, pas plus que la première, ne devait être définitive. Au onzième siècle l'auteur des commentaires sur saint Paul attribués à Haymon d'Alberstadt, emprunta au docteur d'Hippone l'explication de

1. Hincmar, dans son traité *de Praedestinat.*, 24 (*P. L.*, 125, 211) reproche au concile de Valence d'avoir éludé le problème de la volonté divine du salut. Héfélé (V, 402, 404) reconnaît que ce reproche n'est pas absolument fondé. Le concile déclare, ce qui revient au même, que le Christ n'est pas mort pour les impies (Voir le *Cap.* II dans Héfélé, V. 400). Parlant des articles de Kiersy, le concile de Valence les appelle : « minus prospecte suscepta ».

2. Le concile de Savonières fut précédé d'une réunion préliminaire à Langres (Héfélé, p. 411, 414).

3. Hincmar, Ep. 21 (*P. L.*, 126, 122 ; Labbe, VIII. 716). Cependant le texte I *Tim.*, II, 4 est cité en passant, et accompagné d'un court commentaire universaliste. (*P. L.*, p. 123) « Nihil in coelo vel in terra fit nisi quod ipse aut propitius facit aut fieri juste permittit, qui vult omnes homines salvos fieri et neminem vult perire. »

I *Tim.* II, 4 [1]. A la fin du même siècle, saint Anselme adopta sans doute cette explication, car il ne craignit pas de déclarer que Dieu n'accordait pas sa grâce à tous les hommes [2]. Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard subirent l'influence de saint Augustin sur ce point comme sur beaucoup d'autres. « Selon Augustin, dit Hugues, le texte de saint Paul I *Tim.* II, 4 doit être entendu en ce sens que Dieu nous fait vouloir le salut de tous les hommes [3]. Quant à Pierre, il commence par nous mettre en garde contre l'erreur de ceux qui, de cette parole de l'apôtre, concluaient que la volonté de Dieu n'était pas toujours accomplie. Puis il ajoute : « Quand nous lisons « dans les saintes lettres que Dieu veut le salut de tous « les hommes, évitons de porter atteinte à la volonté « toute-puissante de Dieu. Nous devons donc entendre « par cette expression qu'il n'y a de sauvés que ceux que « Dieu veut sauver. Sans doute il y a d'autres hommes à

1. *In* I *Tim.* (*P. L.*, 117, 789). D'après Hauck (*Kirchengesch. Deutschlands*, II, 597), ces commentaires ne seraient pas de l'évêque Haymon, qui vécut au IXe siècle, mais d'un moine du même nom qui vécut deux siècles plus tard.

2. *De Concordia*, *Quaest.*, III. 3 (*P. L.*, 158, 524). « Et quamvis non omnibus det, quoniam *cui vult miseretur et quem vult indurat*, nulli tamen dat pro aliquo praecedenti merito. » — *Liber de Voluntate* (*ibid.*, p. 488) « secundum approbantem vero Deus vult omnem hominem salvum fieri. Approbat enim Deus et placet illi *de omnibus justis* quia justi sunt; et nihilominus placeret ei de injustis si justi essent, ut salvi fierent. » (Les derniers mots de ce texte ne veulent pas dire que Dieu désire que les injustes soient justes. Leur sens est celui-ci : si les injustes étaient justes, Dieu désirerait leur salut). — Le *Liber de voluntate Dei*, 4 et 5 (*P. L.*, 158, 582, 584) tient un langage différent; mais ce traité ne semble pas être de saint Anselme. Gerberon, bien qu'il n'ait pas osé le ranger parmi les apocryphes, déclare ne l'avoir trouvé attribué à saint Anselme par aucun manuscrit (*ibid.*, 21).

3. *Sentent.*, I. 13. « Vult Deus omnes homines salvos fieri; id est nos facit velle. Ecce quod illa quae operatur in nobis, voluntas Dei nominatur. » Quand ces lignes furent écrites, le P. Portalié n'avait pas encore publié le résultat de ses études sur l'école d'Abélard. Aujourd'hui l'attribution des *Sentences* à Hugues n'est plus possible.

« exister que les élus, mais il n'y a pour arriver au salut que « ceux que Dieu veut sauver... On peut encore entendre « ce texte d'une autre façon pourvu qu'on ne prête pas au « Tout-Puissant des volontés qui ne sont pas réalisées..... « Il est manifeste, en effet, que tout ce qu'il n'a pas fait, « il ne l'a pas voulu [1] ».

Cependant la vieille interprétation continua à faire valoir ses droits. Honoré d'Autun enseigna que la prédestination avait son fondement dans la prescience, que Dieu choisissait pour ses élus ceux dont il prévoyait les mérites, mais qu'il destinait en principe tous les hommes au ciel, selon le texte de l'Apôtre, et que le sort des damnés était contraire à la volonté divine [2]. Abélard se rangea de ce côté et apporta I *Tim*. II, 4 comme la preuve du désir que Dieu a de sauver tous les hommes. Malgré les deux condamnations qu'il avait essuyées, l'auteur du *Sic et non* exerçait un grand prestige sur quelques esprits d'élite [3]. Ses vues sur le gouvernement divin trouvèrent des partisans dans les premières années du XIIIe siècle. La querelle qui, quatre siecles auparavant, avait divisé le

1. *Sentent.*, I. 46, 3. — Voir encore : I. 42, 5 et 3, où Pierre discute des textes d'Augustin en s'inspirant de Hugues (*Sent.*, I. 12) qu'il copie en partie.

2. *Inevitabile* (*P. L.*, 172, 1203). « Deus condidit rationalem creaturam ad gloriam.... Quod autem semel Deus vult, hoc semper vult. Est enim voluntas ejus immutabilis. Igitur semper omnes vult salvos fieri.. »

3. *Epitome*, 26 (*P. L.*, 178. 1735). « Vult omnes homines salvos fieri, id est consulit vel approbat. Huic voluntati saepe resistimus, quum scilicet quod ipse nobis consulit faciendum, non facimus. » L'*Epitome* est un résumé de la *Theologia* d'Abélard composé par un des disciples du Maître (Voir DENIFLE, *Archiv für die Geschichte des Mittelalters*, I. 584-603). Le texte cité nous apprend donc du même coup qu'Abélard a, dans sa *Theologia* en grande partie perdue, interprété I *Tim.*, II, 4 comme les Pères grecs, et que ses disciples ont adopté cette interprétation. — Du reste, nous connaissons le sentiment d'Abélard sur la grâce, par son commentaire sur l'épître aux Romains, IV. 9 (*P. L.*, 178, 918).

clergé français, allait-elle donc se rallumer? Il n'en fut rien. Voici pourquoi.

On se rappelle que saint Jean Damascène avait, à la suite de saint Jean Chrysostome, distingué en Dieu une volonté antécédente et une volonté conséquente, et appliqué le texte I *Tim.* II, 4 à la volonté antécédente. Au milieu du XIIe siècle, les œuvres du docteur de Damas furent traduites en latin [1], et alors la distinction des deux volontés divines put être utilisée par les théologiens de l'Occident. Ils n'y prirent pas garde tout d'abord. Pierre Lombard, qui pourtant avait entre les mains le traité *de la foi orthodoxe* et qui lui faisait quelques emprunts [2], ne demanda comme on l'a vu qu'à saint Augustin l'explication du texte : « *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Mais ses disciples furent plus clairvoyants. Albert le Grand rencontrant sur son chemin le texte I *Tim.* II, 4, fit à ce sujet l'observation suivante : « Selon saint « Jean Damascène, ces paroles doivent s'entendre de la « volonté antécédente et non de la volonté conséquente. « Or, par volonté antécédente on désigne celle qui fait « abstraction de nos mérites : elle ne produit que le « salut. Quant à la volonté conséquente, c'est celle qui « suit la prévision de notre malice [3]. » Albert le Grand s'en tint à cette explication et ne mentionna même pas les interprétations de saint Augustin. Saint Bonaventure et saint Thomas ne crurent pas pouvoir les passer sous silence, et ils les mirent à côté de celle de saint Jean Damascène. Mais cette dernière eut manifestement leur préférence. « L'une et l'autre sont bonnes, dit Bonaven- « ture; mais l'explication qui consiste à distinguer les « volontés est plus conforme à l'enseignement des

1. Voir la préface de Lequien, n. 1.
2. Par exemple : *Sentent.*, III, 3, 1.
3. *In Sent.*, I, 40, 8 ad 2. « Ergo dicendum quod secundum Damascenum hoc intelligitur de voluntate antecedente et non consequente... »

« Maîtres [1] ». Quant à saint Thomas, après avoir dit ce qu'il fallait entendre par la volonté antécédente et la volonté conséquente, il s'exprima ainsi : « Dieu veut « antécédemment que tout homme soit sauvé ; mais il « veut conséquemment que quelques-uns soient dam- « nés, conformément aux exigences de sa justice ». Il ajouta ensuite que la volonté antécédente n'était pas une volonté *absolue*, mais une volonté *secundum quid* qui méritait mieux le nom de velléité [2] ». A partir de ce moment il fut admis que le texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, appliqué à la volonté antécédente, devait être pris à la lettre. Les théologiens, divisés depuis saint Augustin sur le vrai sens de la parole de l'Apôtre, étaient enfin parvenus à se mettre d'accord.

L'accord ne fut pas de longue durée, et les querelles que la distinction de saint Jean Damascène semblait avoir définitivement éteintes, ne tardèrent pas à se rallumer. La plus grande difficulté vint du côté des enfants qui mouraient sans baptême. Pouvait-on dire que Dieu avait voulu le salut de ces enfants d'une volonté même antécédente, ou au contraire ne fallait-il pas les laisser en dehors du texte de saint Paul ? Pour résoudre cette difficulté, les théologiens mirent en relief la simplicité du rite baptismal. Le sacrement de la régénération, dirent-ils, peut être administré dans la plupart des cas. En soumettant l'acquisition du salut à une condition si facile, Dieu a prouvé qu'il désire sincèrement le salut de tous les hommes. Sans doute il arrive parfois que des enfants meurent avant qu'on ait pu les baptiser ; mais ces faits exceptionnels doivent être imputés aux causes secondes, et ne sauraient porter atteinte à la volonté divine. Telle

1. *In Sent.*, I, 46. A. I, Q. 1.

2. *Summa*, I, 19, 6. « ...Neque tamen id quod antecedenter volumus simpliciter volumus, sed secundum quid... Unde magis potest dici velleitas quam absoluta voluntas. »

fut la solution à laquelle se rallia la grande majorité des théologiens. Quelques-uns pourtant n'en furent pas satisfaits. De ce nombre fut le jésuite Vasquez [1]. Ce docteur observa que les petits enfants qui meurent dans le sein de leur mère n'ont aucun moyen d'arriver au salut, et que le baptême qui est suffisant pour les autres hommes ne l'est pas pour eux puisqu'il ne peut leur être appliqué. Il observa en outre qu'il n'y a de volonté sincère que celle qui emploie les moyens au moins suffisants et que Dieu a dû fournir des moyens de salut à tous ceux qu'il appelle au ciel. Il conclut que le texte de saint Paul ne s'étendait pas à ces petits enfants. Il ajouta qu'il ne servait de rien d'invoquer les causes secondes. « Dieu, « dit-il, étant l'auteur de tous les événements par sa « volonté et sa providence, à l'exception du péché, on ne « peut nier que la mort de tel enfant dans le sein de sa « mère n'ait été prédéfinie, ni qu'elle ne soit arrivée, non « seulement par la permission de Dieu qui aura laissé

1. *In I partem sancti Thomae*, *disput.* 96, *cap.* 2. « ...Ubi ergo eis providit remedia sufficientia quae aliorum cura ipsis applicari possent? Dicunt adversarii in causis naturalibus quae ex re sufficientes erant ut parvuli in lucem ederentur et baptisma reciperent... Caeterum effugium hoc inutile est. Primum quia licet Deus solum permisisset partum infantium naturalibus causis impediri, hoc satis erat ut diceremus remedia sufficientia quae humana diligentia possent applicari, parvulis non concessisse, quamvis expresse ea non negasset. Deinde quis audeat dicere ordinem illarum causarum qui partum infantis impedivit.. ..non fuisse speciatim et minutim a Deo praestitutum et ordinatum? Nam, si ex duobus passeribus qui asse veneunt : *unus ex illis non cadit* super terram sine Patre vestro, quis asserat aliquos parvulos, aut in utero materno, aut extra, sine Dei providentia ita ordinante interire? » Vasquez invoque l'autorité de saint Thomas (*in* IV, *Sent. dist.* VI. 1, q. I, a. I, *sol.* I, ad I). Il a tort. Dans l'endroit indiqué, le Docteur angélique qui vient d'affirmer qu'on ne doit pas baptiser l'enfant dans le sein de sa mère, explique que les enfants qui meurent avant d'avoir vu le jour sont privés du baptême : « non ex defectu divinae misericordiae... sed quia non sunt capaces illius remedii. » Il ne parle donc pas exactement comme Vasquez.

« agir les causes secondes, mais encore par sa volonté « et par son ordre. » Il montra d'ailleurs qu'on ne gagnerait rien à supposer que Dieu se borne à permettre l'action des causes naturelles. « C'en serait assez, dit-il, « pour nous autoriser à conclure que les remèdes suffi- « sants ont manqué à cet enfant, puisqu'aucune diligence « humaine n'a pu les lui appliquer. » Bref, il ne craignit pas de dire que Dieu avait voulu expressément refuser le remède du baptême à certains enfants et que l'appel aux causes secondes était une « vaine échappatoire ».

Les conclusions de Vasquez trouvèrent en Bossuet un interprète sympathique non moins qu'éloquent. Sans rejeter ouvertement ce qu'il appelait les « douces interprétations » des théologiens, l'auteur de la *Défense de la Tradition et des saints-Pères* [1] rapporta avec complaisance les objections du jésuite espagnol et en fit ressortir toute la force. Cependant les « douces interprétations » ne furent pas sérieusement ébranlées et, même après Bossuet, on continua généralement d'admettre que le sort des enfants morts sans baptême n'offrait aucun motif de restreindre la portée du texte : » *Deus vult omnes homines salvos fieri.*

Une autre difficulté vint de l'idée qu'il fallait se faire de la volonté antécédente et de la volonté conséquente. Dans le principe, ces deux volontés avaient, ainsi que

1. *Défense de la Tradition*, IX, 22. « Il n'en faudra pas moins venir à cette conclusion quand on voudra suivre le sentiment des théologiens qui enseignent que, pour pouvoir dire que Dieu a voulu sauver ses enfants, c'est assez qu'il ait institué le remède du baptême... Je le veux : j'accepte aisément ces douces interprétations qui tendent à recommander la bonté de Dieu. Mais il ne faut pas s'aveugler jusqu'à ne pas voir qu'il reste toujours du côté de Dieu une manifeste préférence pour quelques-uns de ces enfants... Souvenons-nous du raisonnement de Vasquez qui ne permet pas d'enseigner que Dieu laisse seulement agir les causes naturelles ou qu'il en permette simplement les effets... Dieu les veut, Dieu les préordonne, les dirige, les prédéfinit. »

nous l'avons vu, leur ligne de démarcation dans le consentement du libre arbitre humain. Dieu, disait-on, veut, autant que cela dépend de lui, que tous les hommes soient sauvés et il met à la disposition de tous les secours nécessaires pour arriver au ciel : c'est là sa volonté antécédente. Mais il prévoit que, parmi les hommes, les uns mettront à profit les moyens de salut qui leur auront été offerts, tandis que d'autres les rendront inutiles par leurs mauvaises dispositions. En conséquence, il veut punir ceux-ci et récompenser ceux-là : c'est là sa volonté conséquente. C'est dans ce sens que saint Jean Damascène avait émis sa célèbre distinction; c'est dans ce sens qu'Albert le Grand et saint Bonaventure l'avaient entendue, ainsi que le prouvent leurs textes cités plus haut. Saint Thomas lui-même, au moins dans certains endroits, ne l'avait pas comprise autrement. En effet, dans la *Somme contre les Gentils*, il avait prouvé par I *Tim.* II, 4 que Dieu est disposé, autant qu'il est en lui, à donner sa grâce à tous, mais que certains hommes refusent de la recevoir [1]. Et, dans le *Commentaire sur les sentences*, il avait écrit que la volonté conséquente est « celle qui présuppose la prescience des œuvres [2] ».

Les deux volontés distinguées par saint Jean Damascène

1. *C. Gentes*, III, 159. « Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat... non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim quantum in se est paratus est omnibus gratiam dare; omnes enim homines vult salvos fieri... » Toutefois, dans le chapitre suivant, le saint docteur explique que ce pouvoir du libre arbitre n'existe que dans ceux « in quibus naturalis potentia integra fuerit ». Il conclut que ceux qui sont en état de péché opposent un obstacle à la grâce, que régulièrement (chap. 161) ils ne doivent plus la recevoir, que Dieu cependant prémunit de sa grâce un certain nombre d'entre eux, mais non tous.

2. *In Sent.* I, *dist*, 46, Q. I, A. I. « Et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praesentiam operum non tanquam causam voluntatis sed quasi rationem voliti. »

avaient donc leur place, l'une avant, l'autre après le consentement de la volonté humaine, et elles étaient toutes deux également sincères. Mais de graves contestations ne tardèrent pas à s'élever sur la place de la seconde et sur la valeur de la première. La volonté conséquente, c'est-à-dire celle qui ne veut pas que tous les hommes soient sauvés, vient-elle après ou avant la prévision du consentement humain? Cette question fut, à partir de la fin du XVIe siècle, vivement discutée entre les molinistes et les thomistes. Elle n'était du reste que la conséquence de la fameuse controverse sur le mode d'action de la grâce actuelle. Les molinistes n'attribuant au secours divin qu'une action morale, et mettant la cause, au moins immédiate, de l'efficacité de la grâce dans le consentement du libre arbitre humain, c'est-à-dire, selon le langage technique, *ab extrinseco*, restèrent fidèles à la pensée de saint Jean Damascène et laissèrent la volonté conséquente après le consentement humain. Les thomistes, au contraire, qui admettaient une grâce efficace *ab intrinseco*, c'est-à-dire une grâce agissant physiquement sur le libre arbitre et produisant le consentement, firent passer la volonté conséquente avant le consentement de l'homme. Selon les molinistes, la volonté divine ne cessait de vouloir le salut de tous les hommes qu'après avoir prévu que tous n'useraient pas des grâces qui leur seraient offertes. Selon les thomistes, Dieu voyait que le salut de tous les hommes était une chose bonne en soi et par là même désirable; mais il voyait aussi que l'hypothèse du salut universel empêcherait sa justice de se manifester, qu'elle rendrait sa miséricorde envers les élus moins éclatante par l'absence de tout contraste, qu'elle nuirait enfin à la perfection du monde, qui exige la variété. Il voyait ainsi que le salut universel, bon en soi, était opposé à un bien supérieur qui, pour être atteint, supposait la damnation d'un certain nombre d'hommes. Dès lors il renonçait au

salut de tout le genre humain, et se décidait à en sacrifier une partie [1]. L'appréciation de l'hypothèse du salut universel comme bonne et désirable en soi était la volonté antécédente. La résolution de sacrifier une partie du genre humain pour introduire de la variété dans l'univers, pour permettre à l'attribut de la justice de se manifester et pour rendre plus éclatante la miséricorde envers les élus, était la volonté conséquente. On le voit, ce qui dans ce dernier système, transformait la volonté antécédente en conséquente, ce qui, en d'autres termes, faisait disparaître l'universalité de l'appel au salut, ce n'était plus l'attitude prévue du libre arbitre humain, c'était la considération du bien supérieur procuré par la damnation d'un certain nombre d'hommes.

La théorie de la grâce efficace *ab intrinseco* ne se borna pas à déplacer la volonté conséquente, elle eut encore un contre-coup sur l'antécédente elle-même. Qu'était-ce bien que cette volonté qui était renversée par la considération d'un bien supérieur et qui restait sans effet? A coup sûr, ce n'était pas une volonté absolue, c'était une volonté tout au plus conditionnelle [2], et saint Thomas l'avait justement caractérisée en l'appelant *voluntas secundum quid, magis..... velleitas quam absoluta voluntas.* Mais cette « velléité » existait-elle réellement ou,

1. SALMANTICENSES, *De Voluntate Dei*, *disp.* IX, *dub.* 2. « Quum praevideret Deus quod si omnes homines de facto aeternam salutem consequerentur, tunc impediretur bonum universale providentiae divinae ac perfectio universi ad quam requiruntur diversi gradus in rebus, impediretur etiam manifestatio justitiae divinae et major splendor misericordiae circa electos ; ideo habuit voluntatem simpliciter non conferendi omnibus aeternam salutem. — BILLUART, *de Deo*, *dissert.* VII, *art.* VI, 5, 2, *dico* 3, s'exprime de même, avec cette différence qu'il fait entrer en ligne de compte la *mutabilitas arbitrii*, ce qui n'a pas de sens dans la théorie de la grâce efficace *ab intrinseco*. Noter que cette explication de la volonté conséquente donnée par l'école thomiste est empruntée à la *Somme théologique*, I, 23, 5 *ad* 3.

2. SALMANTIC., *ibid.* — BILLUART., *ibid.*

selon l'expression scolastique *formaliter*, en Dieu? N'était-ce pas introduire en Dieu une imperfection, que de lui attribuer uue pareille volonté? Les thomistes reconnurent pendant quelque temps le bien fondé de cette objection. Ils conclurent que la volonté antécédente du salut universel n'avait pas d'existence plus réelle en Dieu que n'en ont la colère, la pitié ou le repentir, qu'elle existait en lui à l'état « éminent » mais non à l'état formel, et qu'en somme Dieu ne voulait pas, à proprement parler, le salut de tous les hommes. Ils ajoutèrent que le texte de I *Tim.* II, 4 devait être interprété comme le sont les passages où il est question de la colère divine, et qu'il fallait y voir une métaphore destinée à traduire cette vérité : Dieu nous fait désirer que tous nos frères soient sauvés [1].

Cette interprétation du texte de l'apôtre était, on se le rappelle, l'une des trois présentées par saint Augustin. Ainsi la théorie augustinienne, un instant renversée par la distinction de saint Jean Damascène, prenait sa revanche et écartait sa rivale. Sa victoire ne fut pas de longue durée. Bientôt les thomistes les plus fervents, comme les *Salmanticenses* [2] et Billuart [3], se déclarèrent pour l'existence formelle de la volonté antécédente du salut universel ; la thèse de l'existence *éminente* défendue par les jansénistes devint suspecte et fut abandonnée [4]. Aujourd'hui thomistes et molinistes s'accordent à reconnaître que la volonté antécédente du salut de tous les hommes existe réellement en Dieu, et que cette volonté est sincère bien que conditionnelle. Ils ne sont plus séparés que sur la place à donner à la volonté consé-

1. Voir Sylvius et Bannez, *in summam theol.*, I. XIX.
2. Salmant., *loc. cit. dub.*, 3.
3. Billuart, *loc. cit.*, § 2, *dico.* I.
4. On trouve encore cette doctrine dans Estius, *in Sent.*, I, *dist.* 46, § 3.

quente et, par là même, sur la condition à laquelle est soumise la volonté universelle du salut. Selon les uns, Dieu veut le salut de tous les hommes, pourvu qu'ils mettent à profit les graces qui leur seront offertes. Selon les autres, Dieu désire le salut de tous dans la mesure où la perfection de l'univers ainsi que la manifestation de la justice et de la miséricorde divines, permettent la réalisation de ce désir.

J. TURMEL.

Rennes.

LE PAIN DE VIE

JEAN, VI, 22-59.

Le lendemain, la foule qui était restée sur l'autre bord de la mer, savait qu'il n'y avait eu là qu'une seule barque, et que Jésus n'était pas entré dans la barque avec ses disciples, mais que les disciples seuls étaient partis. Mais il vint des barques de Tibériade, près du lieu où ils avaient mangé le pain sur lequel le Seigneur avait rendu grâces. Lors donc que la foule s'aperçut que Jésus n'était pas là, non plus que ses disciples, ils montèrent eux-mêmes dans les barques et vinrent à Capharnaüm, cherchant Jésus. Et l'ayant trouvé sur l'autre bord de la mer, ils lui dirent : « Rabbi, quand es-tu arrivé ici ? » Jésus leur répondit en disant : « Je vous le dis en vérité, vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé des pains et que vous avez été rassasiés. Tâchez d'avoir, non la nourriture périssable, mais la nourriture qui reste en vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera ; car c'est lui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau ».

Alors ils lui dirent : « Que devons-nous faire pour accomplir les œuvres de Dieu ? » Jésus leur répondit en disant : « L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé. » Alors ils lui dirent : « Quel signe fais-tu donc, pour que nous le voyions et que nous croyions en toi ? Quelles sont tes œuvres ? Nos pères ont mangé la manne dans le désert, selon qu'il est écrit : Il leur a donné à manger du pain du ciel. » Alors Jésus leur dit : « Je vous le dis en vérité, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel, mais mon Père vous donne le véritable pain du ciel. Car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde. » Alors ils lui dirent : « Seigneur, donne-nous toujours de ce pain. » Alors Jésus leur dit : « Je suis le pain de vie : celui qui vient à moi n'aura pas faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif. Mais je vous ai dit que vous m'avez vu et que vous ne croyez pas. Tout ce que mon Père me donne viendra à moi, et celui qui vient à moi, je ne le jetterai pas dehors, parce que je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. Or c'est la volonté de celui qui m'a envoyé, que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour. Car c'est la volonté de mon Père, que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle, et que je le ressuscite au dernier jour. »

Alors les Juifs murmurèrent contre lui, parce qu'il avait dit : « Je suis le pain descendu du ciel. » Et ils disaient : « N'est-ce pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? Comment peut-il dire maintenant : Je suis descendu du ciel ? » Jésus leur répondit en disant : « Ne murmurez pas entre vous. Nul ne peut venir à moi, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire ; et moi, je le ressusciterai au dernier jour. Il est écrit dans les Prophètes : « Et ils seront tous enseignés de Dieu. » Quiconque a entendu le Père et a été instruit (par lui), vient à moi. Non que personne ait vu le Père, si ce n'est celui qui est de Dieu ; celui-là a vu le Père. Je vous le dis en vérité, celui qui croit a la vie éternelle. Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. Voici le pain qui descend du ciel, afin que celui qui en mange ne meure pas. Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde. »

Alors les Juifs disputaient entre eux, disant : « Comment peut-il nous donner sa chair à manger ? » Alors Jésus leur dit : « Je vous le dis en vérité, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est une vraie nourriture, et mon sang un vrai breuvage. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi. Voici le pain qui est descendu du ciel : non comme celui qu'ont mangé les pères qui sont morts ; celui qui mange ce pain vivra éternellement. » Il dit ces choses en enseignant dans la synagogue, à Capharnaüm.

Ayant ramené Jésus et les disciples sur la rive occidentale du lac de Tibériade, l'évangéliste revient à la foule qui était restée sur la rive orientale. Il s'exprime comme si tout ce qui vient d'être raconté de la traversée avait eu lieu au commencement et vers le milieu de la nuit, et il dit : « le lendemain », c'est-à-dire le matin du jour qui suivit celui de la multiplication des pains. « Le lendemain » donc, la foule qui avait vu le miracle, toujours soucieuse de retrouver Jésus, et jugeant qu'il était définitivement parti de son côté, résolut de se rendre à Capharnaüm. Rien absolument n'invite à supposer qu'une por-

tion peu considérable de la foule était restée là, et que le reste s'était dispersé[1], ou bien que les demeurants cherchaient d'abord sur le rivage une barque où Jésus aurait pu se trouver, s'il voulait s'en retourner[2]. L'évangéliste ne songe pas à expliquer comment on a pu trouver assez de barques pour le transfert de cinq mille hommes ; il prépare, un peu gauchement pour notre goût, la mise en scène du grand discours qu'il a en vue sur le pain de vie. La foule savait bien que, la veille, il n'y avait là qu'une seule barque, celle où les disciples étaient montés à la nuit tombante ; et elle savait aussi que les disciples étaient partis sans Jésus. Comment la multitude qui suivait le Sauveur était-elle venue derrière lui sur la rive orientale ? On ne nous le dit pas. Il faut supposer qu'elle n'était pas venue par eau, puisqu'elle n'avait pas un seul esquif à sa disposition. Elle se propose d'aller à Capharnaüm, n'ignorant pas que les disciples y sont retournés, et pensant que Jésus ne manquera pas de les y rejoindre. Une circonstance fortuite les dispense de faire la route à pied en longeant le bord du lac. Il arrive des barques de Tibériade à proximité de l'endroit où s'était faite la multiplication des pains, et où la foule était restée, attendant Jésus. Le peuple monte dans les barques, et vient à Capharnaüm. Cette indication générale doit nous suffire. Il ne faut pas demander combien il y avait de barques, ni comment ceux qui les montaient se sont décidés à prendre tant de passagers et à les conduire sur l'autre bord[3]. On peut croire, si l'on veut, que les possesseurs de ces barques cherchaient aussi Jésus. Ce que l'évangéliste tient à faire entendre, on aurait tort de le contes-

1. Schanz, Meyer-Weiss, etc.
2. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 243.
3. « Une petite flotte aurait été nécessaire. » Holtzmann, *op. cit.*, 104.

ter[1], c'est que les gens qui ont été les témoins de la multiplication des pains se trouvent encore les témoins indirects de la traversée miraculeuse ; Jésus n'aurait pas dû être à Capharnaüm avant eux, s'il avait pris la route de terre ; c'est pourquoi ils sont tout surpris de le rencontrer sur le rivage où ils abordent. Les barques sont venues de Tibériade ; il n'en pouvait venir de Capharnaüm, Jésus y étant dès l'aube avec ses disciples. La foule est censée avoir compris que, personne n'étant venu de Capharnaüm, Jésus y était attendu par les siens.

« Rabbi, quand es-tu arrivé ici ? » Le « quand » implique ici le comment[2]. Mais l'évangéliste ne perd pas de temps à développer la question de la foule. Le cadre est tracé pour le discours de Jésus, et la description fait place à l'enseignement. Si la foule par ses propos n'atteste pas directement la traversée miraculeuse, c'est qu'elle n'en est pas instruite ; elle rend témoignage pour le lecteur ; mais l'évangéliste s'est bien gardé de lui prêter un autre sentiment que celui de la surprise et de la curiosité la plus vulgaire. On peut dire que la foule ne soupçonne pas le miracle, et que son aveuglement le fait ressortir. Au lieu de répondre à la demande qui lui est adressée, Jésus fait une remarque sur le motif qui engage la foule à venir le trouver : ce n'est pas à cause des miracles[3], car elle ne sait pas les voir ni les discerner. Pour suivre jusqu'au bout la pensée de l'évangéliste, ajoutons que la foule ne sait pas comprendre les miracles, même quand ils ont frappé ses

1. B. Weiss (*op. cit.*, 213) qui supprime le miracle dans la traversée, ne veut pas non plus que l'évangéliste ait eu l'intention de le mettre en relief.

2. « Interrogant ergo, non quomodo venerit, ne quid de ejus per mare ambulatione suspicare videantur, sed quando venerit, ut ex tempore et ex ejus responso colligant quomodo venerit. » Maldonat, II, 590.

3. Il s'agit de tous les miracles dont la foule a été témoin, et non seulement des deux derniers. Cf. Jean, vi, 2.

yeux et attiré son attention ; si on la voit si empressée aujourd'hui, c'est que Jésus lui a donné hier du pain à satiété. Est-ce pourtant de cette nourriture périssable qu'elle devrait se préoccuper ? Ne devrait-elle pas poursuivre plus ardemment la nourriture de vie éternelle que donne le Fils de l'homme, et que lui seul peut donner, ayant reçu à cet effet mission du Père ? Il n'est pas malaisé de reconnaître que l'évangéliste a cherché sa transition du récit au discours, du cadre à l'enseignement, et que la leçon sur le pain de vie est amenée par un artifice analogue à celui qui introduit la leçon sur la nouvelle naissance dans l'histoire de Nicodème, ou la leçon sur l'eau de vie dans l'histoire de la Samaritaine. A propos d'une question commune, Jésus énonce un symbole que l'interlocuteur ne peut pas comprendre ; il le développera jusqu'au bout, l'interlocuteur comprenant de moins en moins. Le commentateur est donc averti de s'attacher avant tout à la pensée de l'évangéliste : c'est tenter l'impossible que de vouloir déterminer ce qui a été dit réellement soit par Jésus, soit par ses auditeurs dans la circonstance qu'indique le récit.

Donc ce ne sont pas des provisions de bouche qu'il faut acquérir, qu'il faut « faire[1] », mais la provision de vie éternelle que le Messie, venu du ciel est qualifié pour donner. En multipliant le pain terrestre, il s'est manifesté comme celui que le Père autorise[2] auprès des hommes pour leur procurer la nourriture éternellement vivifiante. La foule ne songe pas qu'à manger du pain, puisqu'elle voulait s'emparer de Jésus pour le faire roi, mais ce désir même n'avait rien de spirituel ; c'était toujours l'appétit d'une vie périssable, et non du pain de vie. La nourriture terrestre est dite péris-

1. Ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον.

2. Τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός.

sable en tant que corruptible en elle-même et passagère dans son effet. Ce qu'il faut entendre par la nourriture « qui demeure à vie éternelle », le reste du discours le montrera. Ce n'est pas seulement la bonne nouvelle de l'Évangile [1], mais tous les biens spirituels que l'Évangile annonce, et la foi, et Jésus lui-même [2]. Le sceau du Père sur le Fils de l'homme n'est pas uniquement la vocation providentielle du Messie, mais son sacre par l'incarnation [3], qui a été pour lui ce qu'est le sceau du baptême pour ses fidèles, et dont les miracles sont comme le témoignage permanent. Celui qui a posé ce sceau sur le Fils de l'homme n'est pas autre que le Père, c'est-à-dire Dieu même [4]. Et l'on voit maintenant pourquoi l'auteur s'est abstenu de dire que le Chrit avait été baptisé par Jean.

Les Juifs demandent ce qu'il faut faire pour obtenir le don surnaturel que Jésus a en vue ; ils voudraient savoir quelles œuvres particulières Dieu réclame de ceux qui désirent l'obtenir. Ce qu'ils sollicitent n'est pas une instruction sur la meilleure façon d'accomplir la Loi. Jésus répond que les exigences de Dieu ne vont pas à plusieurs œuvres différentes, mais à l'œuvre essentielle de la foi [5] : il faut croire à celui que Dieu envoie. Les interrogateurs comprennent bien que Jésus parle de lui-même, et qu'il se

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 247.

2. « C'est le Fils de l'homme qui la donne, et il est lui-même cette divine nourriture dans son adorable chair, dans son esprit, dans sa parole et dans sa grâce. » Le Maistre de Sacy, *Le saint Évangile selon s. Jean* (Bruxelles, 1717), 255.

3. C'est, avec des nuances diverses, l'opinion de s. Hilaire, s. Cyrille d'Alexandrie, s. Augustin, Maldonat.

4. « Credo graecum articulum ὁ vim habere relativi; itaque non esse sensum; Deus Pater signavit, sed : *Pater signavit* qui Deus est. Quod etsi res idem est, hoc ut dictum efficacius. » Maldonat, II, 594.

5. « Fidem vocat *opus Dei*, non quia Dei donum est, etsi re quidem vera est, sed quia Deo gratum est atque conveniens. » Maldonat, II, 595.

désigne comme le Messie. La nouvelle question qu'ils lui posent laisse voir qu'ils ne regardent pas les miracles dont ils ont été témoins comme des preuves certaines de sa qualité messianique. « Quel signe fais-tu donc pour que nous le voyions et que nous croyions en toi ? Quelles sont tes œuvres ? » Cette façon de réclamer un grand miracle a de quoi surprendre chez des gens qui, la veille, après la multiplication des pains, étaient prêts à saluer Jésus comme roi, c'est-à-dire à le reconnaître pour leur Messie. Auraient-ils donc changé d'avis, ou sont-ils moins faciles à persuader que le jour précédent ? De cette contradiction apparente les uns déduisent que les interrogateurs n'avaient pas assisté au miracle de la multiplication des pains ; les autres, que cette multiplication n'avait pas été miraculeuse, ou que la foule n'en avait pas été frappée ; on y voit une preuve de l'endurcissement des Juifs, ou bien l'on observe que l'appétit du merveilleux est insatiable, et que Jésus lui-même a provoqué la demande d'un signe extraordinaire en disant que le pain commun n'est rien, et qu'il faut chercher le pain de vie éternelle ; une explication beaucoup plus ingénieuse [1] consiste à dire que les Juifs sont en droit de solliciter un nouveau signe qui autorise indubitablement Jésus comme Messie, puisque Jésus a refusé de faire la seule chose qui attesterait sa mission, prendre le titre de roi d'Israël. Toutes ces conjectures méconnaissent la véritable nature des données à interpréter. Si l'on suit la pensée de l'évangéliste, il est certain que les interlocuteurs ont assisté au miracle ; Jésus lui-même vient de leur dire : « Vous me cherchez parce que vous avez mangé des pains ». Il est certain aussi que la multiplication des pains a été un grand miracle, et que la foule en a été ravie. L'instance que mettent les Juifs à réclamer un nou-

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 249. Cf. Schanz, *op. cit.*, 275.

veau signe est une preuve de mauvaise volonté; mais c'est justement cette mauvaise volonté qui jure avec l'empressement de la veille; et si l'on veut que la foule ait été déconcertée par la fuite de Jésus, on ne voit pas pourquoi elle le suit toujours; on voit encore moins qu'elle ait soupçonné en Jésus l'idée d'une mission autre que celle de Messie comme elle l'entendait elle-même, et qu'elle ait voulu un signe extraordinaire à l'appui de ce rôle inconnu. L'équilibre du récit doit être cherché dans les idées, non pas dans les traits matériels de la description, qui, étant symboliques, peuvent sembler contradictoires sans l'être en réalité. Jamais dans les trois premiers Évangiles Jésus ne se présente ouvertement au peuple galiléen comme le Messie promis. En disant que la foule avait voulu s'emparer de Jésus pour le faire roi, l'évangéliste a beaucoup moins décrit un incident du ministère galiléen qu'il n'a fait ressortir une disposition générale du peuple à s'attacher à Jésus, si Jésus avait voulu se poser en Messie national. Dans la circonstance présente, il ne rapporte pas un détail particulier des entretiens que le Sauveur eut avec les gens de Galilée, mais il signifie par la question posée l'aveuglement de la masse qui ne trouvait pas que les œuvres de Jésus fussent celles du Messie attendu. La contradiction n'existe que dans la mise en scène; elle n'affecte que la logique extérieure, l'économie littéraire du chapitre, non le fond des choses, qui se ramène à deux idées très simples : le peuple juif aurait cru volontiers à ce que Jésus n'était pas et ne voulait pas être; il refusait de croire à ce que Jésus était, bien que Jésus dît et fît tout ce qu'il fallait pour être reconnu des âmes de bonne volonté; les miracles auraient suffi si Jésus était entré dans les vues du peuple; les miracles ne comptaient pas et l'on en réclamait toujours d'autres et de plus grands, parce qu'il ne faisait pas ce que l'on espérait. Ces vues

correspondent à la situation générale du Sauveur à l'égard de ses compatriotes, en tant que cette situation avait besoin d'être définie par les chrétiens dans leurs controverses avec les Juifs à l'époque où écrivait l'évangéliste. Ajoutons que celui-ci a pu être amené à introduire dans ce dialogue la demande d'un signe, tout simplement parce qu'une telle demande se produit dans les Synoptiques après la seconde multiplication des pains [1].

Oublions donc, avec l'auteur, que les Galiléens ont voulu hier acclamer Jésus en qualité de roi messianique, et suivons leur raisonnement d'aujourd'hui. Jésus demande que l'on croie en lui, qu'on l'accepte comme le Messie envoyé de Dieu. Les Juifs répondent que le Messie doit donner des signes, faire des miracles en rapport avec le grand rôle qui est le sien : Moïse, qui n'était pas le Messie, a donné au peuple dans le désert une nourriture miraculeuse, la manne, un aliment céleste, comme il est dit dans l'Écriture [2] ; Jésus n'en a pas tant fait encore, et il devrait faire davantage [3]. S'il fallait prendre ces paroles et tout ce qui précède comme lettre d'histoire, les interlocuteurs de Jésus condamneraient eux-mêmes implicitement ce qu'ils ont voulu faire la veille. On dit que l'évangéliste a rattaché à la multiplication des pains une demande qui fut faite à Jésus dans une autre occasion et par d'autres personnes [4]. Rien n'est plus vraisemblable. Mais cette demande a toute chance de représenter celles qu'on trouve dans les Synoptiques. La manne y est introduite à cause de la multiplication des pains et du

1. Cf. Marc, viii, 11-12 ; Matth. xvi, 1-4.

2. La tradition de l'Ecriture est prise librement du Ps. lxxviii, 24 (cf. Ex. xvi, 4). Dans la citation, le sujet de la phrase est Dieu, non Moïse. Mais cette circonstance n'importe pas à l'argumentation.

3. La tradition rabbinique (*Midrasch Cohelet*, f. 84, 4, allégué dans Meyer-Weiss, *loc. cit.*) supposait que le Messie renouvellerait le miracle de la manne.

4. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 250.

pain de vie. Il n'y a pas lieu d'y chercher les éléments d'un fait historique distinct de ce que nous savons par ailleurs. L'enchaînement du dialogue laisse même passablement à désirer si on le prend pour une conversation réelle. Suivant son habitude, l'évangéliste suit plutôt le fil de ses idées qu'il n'a souci des péripéties logiques de l'entretien. Le jeu du dialogue n'est pour lui qu'un moyen d'enseignement, non un artifice de littérateur. Les pains multipliés rappellent la manne du désert; les pains et la manne sont les symboles du pain de vie. C'est à ce pain de vie qu'il fallait en venir, et nous y sommes arrivés.

Sans nommer Moïse, les Galiléens ont sous-entendu dans leur raisonnement que Moïse s'était autorisé par ce miracle auprès des enfants d'Israël. Jésus leur répond que ce n'est pas Moïse qui leur a donné le pain du ciel, mais Dieu, et que de plus la manne n'est pas le vrai pain du ciel, que le vrai pain céleste est celui que Dieu propose maintenant aux hommes, et dont la manne se trouve avoir été le symbole. Dans le premier membre de phrase : « Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel », ce pain est encore la manne, ainsi appelée conformément au témoignage de l'Écriture alléguée par les Juifs ; le pain de vie en est distingué dans le membre suivant par l'épithète familière à l'auteur : « Mais c'est mon Père qui vous donne le pain du ciel, le vrai [1] ». Supposer que le pain de vie est déjà désigné dans le premier membre serait substituer une équivoque au symbolisme du discours. D'ailleurs les deux membres se correspondent dans une antithèse régulière ; ce n'est pas Moïse, c'est le Père qui a donné la manne [2], et qui donne maintenant le pain de vie. Les Juifs, parlant de la manne, ont dit : « nos

1. Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωυσῆς ἔδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν.

2. Cf. Ex. XVI, 15.

pères » ; Jésus, dans sa réponse, met ses interlocuteurs à la place de leurs pères, comme s'ils avaient eux-mêmes profité de la manne. Cette façon d'identifier la nation avec ses ancêtres, et de l'interpeller comme un corps auquel n'appartient pas celui qui parle est peut-être plus naturelle sous la plume de l'évangéliste que dans la bouche de Jésus [1]. Le vrai pain du ciel, continue le Sauveur, le pain de Dieu est celui qui descend du ciel pour donner la vie au monde. Il est évident, pour le lecteur du quatrième Évangile, que Jésus parle de lui-même. Les auditeurs de Jésus, si le discours » leur avait été tenu en ces termes, eussent été excusables de ne pas comprendre. Et en effet, ils ne comprennent pas. L'évangéliste leur fait faire sur le pain de vie un contre-sens analogue à celui que la Samaritaine a fait à propos de l'eau de vie. Ils s'imaginent que Jésus parle d'un pain miraculeux, d'un pain de santé ou d'immortalité qui soutiendrait indéfiniment le corps de l'homme. Jésus ne nie pas que la manne ait été envoyée du ciel, mais qu'elle ait été en elle-même une nourriture céleste ; il n'y a qu'un aliment céleste, un pain de Dieu, à savoir le Verbe incarné. Les auditeurs, en demandant « pour toujours » le pain de vie, ne songent pas au pain qui leur a été distribué la veille, mais à un aliment d'autre sorte, à un pain magique; c'est comme une caricature de la prière : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien [2] », de même que la déclaration de Jésus en est l'explication transcendante et symbolique. La demande n'est pas censée, d'ailleurs, impliquer un sentiment d'ironie ou de défiance [3]. Dans le raisonnement qu'ils font, Jésus, pour se mettre au-dessus de Moïse, devrait faire quelque chose d'analogue à ce que Moïse a obtenu pour le peuple dans le désert. Ils ne voient pas que le pain de

1. Voir pourtant Marc, x, 5.
2. Remarque de Holtzmann, *op. cit.*, 107.
3. Cf. *supr.*, p. 345, le cas de la Samaritaine.

vie offert à tous les hommes est d'une tout autre nature que la manne donnée à Israël.

Jésus se désigne lui-même comme le pain de vie [1] dont il a voulu parler, et il explique pourquoi il est ce pain de vie : « Qui vient à moi n'aura pas faim, et qui croit en moi n'aura jamais soif [2]. » Il faut donc venir à Jésus pour recevoir le pain de vie, et croire en lui pour se l'approprier. Ce n'est pas à dire que le Christ soit le pain de vie seulement parce qu'il est la révélation de Dieu et l'objet de la foi. Il est la grâce en même temps que la foi, ou plutôt il est Dieu donné à la foi. La pensée de l'eucharistie n'est pas au premier plan dans cette partie du discours, mais elle est présente à l'esprit de l'auteur, étant comprise dans la communion divine qui se réalise par le Christ au sein de l'humanité. L'image de l'eau de vie est rappelée implicitement pour être associée à celle du pain de vie. Mais cette déclaration de Jésus est plutôt destinée à définir sa véritable situation à l'égard des croyants, c'est-à-dire à édifier le lecteur de l'Évangile, qu'à éclairer ses auditeurs ; car il ajoute aussitôt, sans attendre l'effet de ses paroles : « Je vous l'ai dit, vous m'avez vu, et vous ne croyez pas ». Jésus se réfère à ce qu'il a dit pour commencer [3] : « Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé des pains ». Ils auraient dû reconnaître à ses miracles l'envoyé de Dieu ; ils ont vu la gloire du Verbe incarné ; cependant ils n'ont pas compris, ils n'ont pas cru réellement ; ils ont rejeté le pain de vie avant que Jésus se fût désigné lui-même à eux sous cette définition. Aussi bien ceux qui

1. « Panem vitae, hebraica phrasi, id est vitalem, vivificum appellat quia ipse est qui vere hominibus vitam praestat. » MALDONAT, II, 600.
2. Cf. JEAN, IV, 14.
3. C'est l'interprétation la plus naturelle du grec : ἀλλ' εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἑωράκατέ με καὶ οὐ πιστεύετε. Il ne paraît pas utile de discuter ici les autres. Voir SCHANZ, *op. cit.*, 277.

ne croient pas en lui sont-ils réprouvés du Père[1]. « Tout ce que le Père me donne viendra à moi, et celui qui vient à moi, je ne le jetterai pas dehors », je ne le repousserai pas[2]. Il n'est pas question ici ni de jugement, ni de damnation. Le Père a ses élus qu'il donne au Fils pour être sauvés par lui : ceux-là viendront au Christ, et il se gardera de les chasser; il n'omet rien de ce qu'il faut pour les gagner à lui. Car il est descendu du ciel pour accomplir sur la terre la volonté de ce celui qui l'a envoyé ; or la volonté de Dieu est que tous ceux qu'il donne à son Fils soient sauvés et qu'ils arrivent à la résurrection glorieuse ; ceux qui voient le Fils et croient en lui auront part à cette résurrection, parce que le Fils est à même de leur donner la vie éternelle. Ainsi la vie éternelle a son commencement dans la foi, son couronnement dans la résurrection. Reste à expliquer, dans la suite du discours, comment la foi en Jésus conduit à la résurrection de la chair. Pour le moment, il est clair que les incrédules au Fils ne sont pas les élus du Père ; la question du rapport de la prédestination et de la grâce divines avec la liberté humaine n'est pas touchée même indirectement. Ces hautes considérations s'adressent, on le voit, aux lecteurs de l'Évangile et n'ont jamais pu être présentées par Jésus en cette forme à son auditoire galiléen. Voir[3] le Fils n'est pas fixer les yeux sur la physionomie de Jésus, mais discerner le Fils de Dieu dans ses œuvres, pour s'attacher à lui par la foi. La perspective de la vie éternelle et

1. Il faut suppléer cette idée comme transition à ce qui suit. Il s'agit d'affirmer la condamnation des Juifs incrédules (Schanz, *op. cit.*, 278), non d'expliquer l'insuccès de Jésus auprès d'eux (Meyer-Weiss, 254).

2. Cf. Jean, ix, 24. Il ne paraît pas nécessaire de regarder cette locution comme une application au présent de ce qui est dit Matth., xxii, 13, des ténèbres extérieures.

3. Le mot grec dit plus que voir simplement : πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱόν. Cf. v. 36, *supr. cit.*, p. 427, et ii, 23; vii, 3; xx, 6.

de la résurrection finale s'oppose aux rêves de grandeur temporelle qu'entretiennent les Juifs. On remarquera que l'antithèse des deux idées, du messianisme juif et du messianisme chrétien, n'est jamais formulée avec cette rigueur dogmatique dans les trois premiers Évangiles.

En entendant Jésus déclarer qu'il est le pain vivant qui descend du ciel et le Fils de Dieu, les Juifs murmurent. Dans le quatrième Évangile, « les Juifs » sont toujours les incrédules à Jésus. L'emploi de ce nom signifie donc ici que la demi-foi galiléenne se tourne maintenant en incrédulité judaïque [1]. Les Juifs qui se scandalisent ne peuvent être un nouvel auditoire, puisqu'ils ont entendu le discours précédent, ni une partie seulement de ceux qui ont entendu ce discours, quelques pharisiens qui seraient venus de Jérusalem ou de Judée et se seraient glissés parmi les Galiléens [2], puisque l'on verra bientôt que tout le monde est scandalisé, et que les Douze resteront seuls auprès de Jésus. L'évangéliste a voulu montrer que les Galiléens, dont il saurait employer le nom provincial [3], s'étaient comportés à l'égard du Sauveur comme le reste des Juifs, comme les habitants de Jérusalem et de la Judée. Les Juifs qui « murmurent » sont donc la foule dont il a été question précédemment. Sans doute on nous dira plus tard que la suite de cet entretien eut lieu dons la synagogue de Capharnaüm, en sorte qu'il faudra supposer un déplacement du Christ et de son auditoire, dont le lecteur n'a pas été averti. Mais ce déplacement n'est qu'un détail de la mise en scène, et c'est bien le même spectacle qui continue : le discours de Jésus se développe en accentuant de plus en plus ses déclarations sur le pain de vie, qui est lui-même, et la foule galiléenne

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 258.
2. Schanz, *op. cit.*, 280.
3. Cf. Jean, iv, 45.

va toujours comprenant de moins en moins et se scandalisant davantage, jusqu'à rupture complète. Le thème de l'évangéliste dans tout ce chapitre est donc facile à reconnaître : au point de vue didactique, il s'agit d'expliquer par le symbole du pain vivifiant la mission du Christ et le salut ; au point de vue historique, que l'auteur a su rattacher de la façon la plus étroite au développement de la doctrine, il s'agit d'expliquer le peu de succès que Jésus a obtenu dans sa patrie et l'échec du ministère galiléen ; à la fin du discours, la séparation est accomplie. Inutile d'observer que les relations de Jésus avec les Galiléens, de son enseignement avec leur foi, ont été plus complexes, et que l'on nous présente, sous la forme d'une histoire particulière, comme une philosophie générale de la prédication galiléenne et de ses résultats. Il ne faut donc pas s'étonner que le cadre soit un peu flottant, ni s'ingénier à reconnaître les parties du discours qui auraient été prononcées au bord de la mer, et celles que Jésus auraient dites dans la synagogue. Jésus parle aux Galiléens, et en même temps, par la bouche de Jésus, l'évangéliste combat les Juifs de son temps. Les Juifs, remarque saint Cyrille, ont toujours murmuré contre les envoyés de Dieu : ne murmuraient-ils pas déjà contre Moïse [1] ? Les contemporains de Jésus, dit saint Jean Chrysostome, voulaient le proclamer roi après qu'il leur eut donné le pain matériel ; ils ne veulent plus de lui quand il leur offre le pain spirituel. Cette antithèse a été voulue par l'auteur ; mais elle a visiblement une signification symbolique. Elle est indiquée déjà dans les Synoptiques, où la parole : « Défiez-vous du levain des pharisiens » est mise en rapport avec la multiplication des pains [2], comme si l'on voulait insinuer que le pain donné par Jésus est la vérité, le salut qui viennent de lui. Mais le symbolisme a

1. Cf. Nombr. xi, 1 ; xiv, 27 (Septante).
2. Marc, viii, 14-21 ; Matth., xvi, 5-12.

plus de relief dans le quatrième Évangile, où le miracle même devient une allégorie, et où la métaphore du pain doctrine religieuse fournit la matière d'un multiple enseignement.

Or, voici ce que « murmuraient » les Juifs : « N'est-il pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? Comment peut-il dire maintenant qu'il est descendu du ciel. » Il n'est pas possible, évidemment, de raisonner avec une simplicité plus grossière sur la doctrine spirituelle que Jésus vient de signifier. Comment tout ce monde est-il si bien au courant de la parenté de Jésus [1] ? Joseph et Marie étaient-ils connus de toute la Galilée ? En pressant le discours, on ferait presque dire aux Galiléens que Joseph vit encore [2]. Il n'est assurément pas invraisemblable qu'un certain nombre de personnes, en dehors de Nazareth, aient pu connaître Joseph et Marie, et un plus grand nombre encore savoir leurs noms. Mais ce qui se lit en cet endroit du quatrième Évangile est on ne peut plus facile à expliquer comme un écho de ce que disent les gens de Nazareth, selon les Évangiles synoptiques [3], lorsque Jésus vient prêcher dans leur synagogue. L'insuccès de Jésus à Nazareth ne figure-t-il pas en quelque manière l'insuccès galiléen ? Notre auteur l'a ainsi compris, et il transpose les paroles que rapportent les premiers Évangiles ; il transpose même la synagogue, car on peut croire que la synagogue de Capharnüm, dont il sera question plus loin fait pendant à la synagogue de Nazareth. Quant à ce que disent les Juifs sur le père de Jésus, il ne prend pas la peine de le combattre.

Certains critiques ont argué de ce passage pour soutenir

1. Maldonat (II, 606) pose la question et la résout assez facilement en admettant que l'auditoire est formé d'habitants de Capharnaüm ; mais cette supposition est contredite par l'Évangile.
2. Cf. Schanz, *op. cit.*, 251.
3. Marc, vi, 1-6 ; Matth., xiii, 53-57 ; Luc, iv, 22.

que Jean n'admettait pas la conception virginale. Nous avons déjà expliqué le silence de l'évangéliste sur ce point[1]. En cet endroit, il ne fait autre chose que de reproduire l'opinion des Juifs sur l'origine de Jésus, et ce qu'il oppose à cette opinion est l'idée de l'origine céleste, éternelle, du Verbe incarné. L'idée de la conception virginale n'est pas suffisante, à son point de vue, pour écarter l'erreur judaïque ; de ce que Jésus est né d'une vierge, on ne conclurait pas qu'il est le pain vivant, descendu du ciel. Naturelle ou surnaturelle, l'origine terrestre est laissée de côté par l'auteur, préoccupé uniquement de l'origine céleste et divine. S'il ne répond pas à l'objection des Juifs, c'est qu'il ne regarde pas cette objection comme la cause réelle, mais bien comme un effet de leur incrédulité[2]. Peu importe l'origine terrestre de Jésus, s'il apparaît manifestement comme l'incarnation du Verbe éternel. Les Juifs ne songeraient pas à tirer argument de ce que paraît avoir été sa naissance temporelle et des circonstances qui y touchent, s'ils étaient capables de comprendre le don qu'il offre au monde, la grandeur surnaturelle de sa mission, le caractère divin de sa personne.

Mais pourquoi les Juifs sont-ils incrédules, si l'objection qui paraît les arrêter n'est pas la raison profonde et véritable de leur incrédulité ? Jésus l'a déjà dit : ceux-là seulement viennent à lui que le Père lui a donnés. Il redit la même chose sous une autre forme, c'est-à-dire que l'évangéliste poursuit l'explication de sa propre pensée, cette explication transcendante de l'incrédulité judaïque n'ayant jamais pu être proposée dans une conversation réelle entre Jésus et son auditoire. La provenance n'en est pas difficile à reconnaître : on se trouve encore en présence d'une transposition et d'une interprétation de la

1. Cf. *Revue*, 1897, p. 161.
2. Meyer-Weiss, *loc. cit.*

donnée synoptique sur l'endurcissement des Juifs [1]. Jean citera bientôt un autre texte d'Isaïe, mais il a présent à l'esprit celui que les Synoptiques ont introduit après la parabole du semeur, et qu'il paraphrase à sa manière, sans alléguer le texte. « Nul ne peut venir à moi, dit Jésus, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire. » Si donc les Juifs ne viennent pas à Jésus, c'est qu'ils ne sont pas attirés par le Père ; ils ne sont pas de ceux que le Père a donnés au Fils ; ils ne sont pas prédestinés au salut. L'incrédulité d'Israël est expliquée, pour autant qu'il y a explication, par le dessein mystérieux et insondable de la Providence. La question ultérieure, que saint Paul a formulée, sauf à la retirer aussitôt devant le principe de l'incompréhensibilité divine [2], n'a pas même été posée. Jésus est venu sur la terre pour « réunir les enfants de Dieu qui étaient dispersés [3]. » Ceux qui ne viennent pas à lui n'avaient pas cette vocation d'enfants de Dieu ; ceux qui sont de Dieu écoutent la parole de Dieu, et si l'on n'écoute pas Jésus, c'est que l'on n'est pas de Dieu [4]. D'autre part, l'évangéliste nous a déjà dit que le Verbe lumière donne à tous ceux qui le reçoivent la faculté de devenir enfants de Dieu [5]. Il croit donc à la fois, sans le dire expressément, que l'élection et la réprobation résultent d'un secret dessein de la Providence, et que c'est néanmoins pour avoir librement accepté ou rejeté la parole du salut que l'on est enfant de Dieu ou enfant du diable [6]. Dans notre passage, l'action providentielle est au premier plan, et l'on n'a pas égard à la liberté de

1. Cf. Marc, iv, 11-12 ; Matth., xiii, 10-15 ; Luc, viii, 10 ; Jean, xii, 40.
2. Rom., xi, 33-36.
3. Jean, xi, 52.
4. Cf. Jean, viii, 47.
5. Jean, i, 12.
6. Jean, viii, 44.

l'homme. L'attrait exercé par le Père n'est pas la grâce nécessitante de Calvin ou celle des jansénistes, ni la grâce efficace des thomistes, mais il n'est pas davantage la grâce suffisante des molinistes. La coopération de l'homme à l'action divine est sous-entendue, et l'on n'essaie pas d'établir un équilibre logique entre cette action et cette coopération qui semblent représenter tour à tour, selon les occasions, toute l'œuvre du salut. Ne sont-elles pas, au fond, une même réalité vivante, que l'esprit humain regarde de deux côtés et qu'il dédouble en idée, parce qu'il est incapable de la voir directement et de la définir simplement? Il est presque inévitable que l'on dépasse la pensée de l'évangéliste en essayant d'expliquer comment il conçoit l'action du Père sur les âmes entraînées par lui vers le Fils. On doit admettre sans doute une action sur la volonté [1], mais consécutive à une action sur l'intelligence et la conscience, à une instruction divine, qui est même le point où va se concentrer en quelque façon l'action de Dieu; cette instruction vient du dehors et elle est aussi une illumination intérieure; l'attrait du Père est, au point de vue réel, la révélation du Père par le Fils [2], proposée au dehors, sentie intimement par les âmes que Dieu éclaire et incline à cet effet, et qui aboutit à la foi vivante et parfaite. Ceux que le Père attire ainsi et qui viennent au Fils, Jésus a pouvoir de leur communiquer la vie éternelle, il la leur donnera complète, il l'achèvera, pour ainsi dire, en eux par la résurrection.

L'action souveraine du Père sur les âmes est signifiée

1. La formule : ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἑλκύσῃ αὐτὸν, suppose évidemment quelque chose de plus que la simple proposition ou même l'intelligence de la vérité salutaire.

2. « Dieu le Père attire au Fils ceux qui ne croient au Fils que parce qu'ils le regardent comme étant Fils de Dieu son Père. » Sacy, *op. cit.*, 271.

dans le passage prophétique [1]. « Et ils seront tous enseignés de Dieu [2]. » Ce passage est pris d'Isaïe [3] et cité d'après les Septante. L'auteur y voit l'effusion de l'esprit divin dans l'âme des croyants, qui viennent au Fils parce qu'ils sont dociles à l'instruction du Père. Le mot « tous » désigne seulement ceux que le Père a donnés au Fils ; ce sont ceux-là qui sont vraiment les disciples du Père, et qui l'ont entendu, qui l'ont écouté. Ce n'est pas qu'aucun d'eux ait vu le Père en lui-même, par une révélation immédiate : celui-là seulement a vu le Père qui est de Dieu, que Dieu a envoyé. Jean nous a déjà dit [4] que « nul homme n'a vu le Père », et que « le Monogène divin, qui est dans le sein du Père, a expliqué » le Père aux hommes. Par là il voulait faire entendre que Jésus était infiniment supérieur à Moïse, qui, nonobstant le témoignage des Écritures [5], n'a jamais vu Dieu. La même arrière-pensée se retrouve ici. Moïse n'a jamais vu le Père, et la Loi n'a pu être qu'une révélation imparfaite. Le Verbe incarné a vu Dieu ; il le connaît, en tant que Verbe, de toute éternité ; c'est pourquoi Jésus propose à l'humanité la véritable et complète révélation du Père. Idée purement johannique où transparaît la doctrine du prologue. Entendre le Père n'est pas autre chose en fait, comme le remarque saint Augustin, qu'entendre la parole, le Verbe du Père [6], c'est-à-dire Jésus lui-même. Tous ceux qui croient en Jésus tiennent de lui la révélation de Dieu ; pour être intime et continue, cette révéla-

1. L'auteur dit : ἐν τοῖς προφήταις, non pour attribuer la citation à plusieurs, mais pour désigner en général le recueil des écrits prophétiques.

2. Διδακτοὶ θεοῦ.

3. Is., LIV, 13. Cf. JÉR., XXXI, 33-34.

4. JEAN, I, 18.

5. NOMBR., XII, 8.

6. « Quid est audire a Patre, nisi audire verbum Patris, id est me? » *In Joan*, t. XXVI.

tion n'est pas une vision immédiate de Dieu ; elle est coordonnée au témoignage de Jésus, à son enseignement, qui est la révélation du Père, et que Jésus lui-même tient de son union éternelle avec le Père. Ceux qui croient en Jésus voient le Père en lui et par lui [1].

Celui que le Père a ainsi instruit par le Fils, « celui qui croit [2], a la vie éternelle ». Il reçoit cette vie de Jésus, parce que Jésus est le pain de vie. Dans tout ce développement, le Sauveur n'oppose au murmure des Juifs qu'une assertion plus formelle de ce qu'il a dit pour commencer. Le rappel de la manne fait voir que l'antithèse de Jésus et de Moïse, de l'Évangile et de la Loi, est toujours présente à l'esprit de l'évangéliste. Les Israélites que Moïse conduisait dans le désert et qu'il nourrissait de la manne sont tous morts, parce que la manne dont ils vivaient n'était pas le vrai pain céleste, qui donne la vie éternelle. Pour échapper à la mort, il faut se nourrir du pain de vie ; ce pain de vie est Jésus lui-même ; c'est un pain vivant, et de là vient qu'il communique la vie [3] ; et Jésus le donne en se donnant lui-même ; il offre sa chair comme un pain à manger, pour la vie du monde. Maldonat [4] s'étonne que

1. Jean, xiv, 9.

2. Ὁ πιστεύων, sans complément. Plusieurs témoins ajoutent εἰς ἐμέ. Les versions syriaques du Sinaï et de Cureton disent « en Dieu », d'où il résulte assez clairement que l'addition est de part et d'autre une glose explicative.

3. V. 50. Οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ. La conjonction ἵνα ne dépend pas directement de καταβαίνων, mais de la proposition tout entière, bien qu'on ne doive pas traduire : « Ce pain, qui descend du ciel, est de telle nature que celui qui en mange ne meurt pas », mais : « Ce » pain dont je parle « est le pain qui descend du ciel », le pain qui fait « que celui qui en mange ne meurt pas ». « Nec enim id agebat Christus ut doceret quam ob causam panis ille de cœlo descendisset ; sed ut ostenderet quid inter vim atque naturam hujus et illius panis interesset, quod ille ne vitam quidem corpori ultra constitutum a natura tempus dare possit, hic vitam aeternam animis etiam tribuat. » Maldonat, II, 614.

4. *Loc. cit.*

les anciens Pères grecs ne se soient pas arrêtés davantage à l'objection que provoquent tout naturellement les paroles du Sauveur touchant la mort des Israélites et l'immortalité des croyants : s'il s'agit de la mort naturelle, les chrétiens ne meurent-ils pas comme les Israélites sont morts dans le désert ? et s'il s'agit de la mort spirituelle, les Israélites qui mangeaient la manne auront-ils donc été damnés tous pour manquer de foi ? La question ne se posait pas en ces termes pour les anciens commentateurs, qui se tenaient beaucoup plus près de la conception évangélique. Les Pères ne trouvaient aucune difficulté à admettre que la masse des Israélites avait été damnée, et que la masse des chrétiens était sauvée ; les Israélites étaient donc morts de toutes les façons dont on peut entendre la mort, mort naturelle, mort spirituelle, mort éternelle, et les chrétiens devaient vivre de toutes les façons dont on peut entendre la vie, puisque la résurrection glorieuse réparait abondamment, en ce qui les concernait, l'effet de la mort naturelle. Il n'est donc pas tout à fait juste de dire que l'évangéliste joue sur le double sens du mot « mourir », l'appliquant aux Israélites dans le sens de la mort naturelle, et aux élus dans le sens de la mort spirituelle [1] ; car la mort est pour lui un symbole complexe, comme le pain de vie et la vie elle-même ; aucun des éléments qui entrent dans ce symbole n'exclut les autres du discours, bien qu'il puisse y être plus apparent ; ainsi l'on peut voir que la mort naturelle est au premier plan dans ce qui est dit des Israélites, mais cette mort naturelle implique la mort spirituelle et la mort éternelle ; pareillement c'est la vie spirituelle et éternelle qui est plus ouvertement signifiée dans ce qui est dit des fidèles, mais cette vie implique la résurrection qui sauve le corps de la mort naturelle. Le jeu de mots et de pen-

1. Holtzmann, *op. cit.*, 109.

sées existe surtout par rapport à nous, l'auteur ne s'étant pas inquiété des distinctions que nous introduisons dans ses conceptions mystiques pour les analyser.

Le pain dont il s'agit ici, et qui empêche de mourir, n'est pas non plus seulement le pain de la doctrine, l'aliment de la foi : c'est Jésus et le salut qu'il apporte, sous toutes les formes et de toutes les façons dont ils sont donnés aux fidèles. Ce pain descendu du ciel et qui assure l'immortalité n'est pas autre que Jésus lui-même accepté par la foi et communiqué en chair et sang dans l'eucharistie. Les Pères qui, depuis Ignace d'Antioche, ont vu dans la communion eucharistique un gage de la résurrection glorieuse, sont tout à fait dans la tradition johannique. En disant que le pain donné par lui est sa propre chair, Jésus marque assez clairement que cette chair même devient un aliment pour le fidèle ; mais comment devient-elle, en tant que chair, un aliment pour le croyant, si ce n'est dans l'eucharistie ? A quoi bon parler de la chair, si ce n'est pas rapport au sacrement ? Il est vrai que la construction elliptique du discours permet à certains commentateurs d'éluder le sens qui résulte naturellement de ces paroles : « Et le pain que je donnerai est ma chair, pour la vie du monde [1]. » On peut lire, sans faire honte à la grammaire, et on lit [2] « Le pain que je donnerai, ma chair, est pour la vie du monde. » Phrase entortillée [3], d'allure moderne, de signification indécise et flottante, qu'on ne songerait pas sans doute à couper si bizarrement, si le sens naturel qu'elle présente ne

1. V. 51 c. Καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, leçon glosée dans le texte reçu par l'addition de ἣν ἐγὼ δώσω après ἐστίν, régularisée pour la construction dans le ms. Sinaïtique par la transposition de la finale ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ. avant ἡσάρξ μού.

2. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 265

3. On renvoie, pour une construction analogue, à Jean, xi, 4, qui n'est pas réellement parallèle à Jean, vi, 51.

déconcertait quelque préjugé théologique. Ce galimatias ne ferait qu'annoncer la mort du Sauveur, et l'évangéliste se serait grandement torturé l'esprit pour dire la chose la plus simple du monde ; du reste, il oublierait ce qui lui importerait le plus à dire, à savoir que le salut est garanti à la foi par cette mort rédemprice, car il ne dit rien de la foi, ni au salut par la foi. Le sens recommandé par le contexte, où domine la pensée du Christ donné en nourriture, comme chair et sang, dans un état de mort, est évidemment : « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair », ma chair donnée « pour la vie du monde ». L'idée de la passion et celle de l'eucharistie sont aussi étroitement associées dans le quatrième Évangile que dans saint Paul et dans les relations synoptiques de la dernière cène.

C'est pourquoi la critique de Renan [1] s'est complètement fourvoyée en s'autorisant de saint Jean pour affirmer que la cène du jeudi saint n'avait rien eu de particulier ; que Jésus, dans les repas qu'il prenait avec ses disciples, avait coutume de leur dire en leur présentant les aliments : « Je suis votre nourriture », et même, en rompant le pain : « Voici mon corps », en faisant passer la coupe : « Voici mon sang », pour signifier qu'il était « la vie du vrai fidèle ». Ce ne sont pas les Synoptiques qui ont concentré, en quelque façon, dans le dernier repas l'institution eucharistique, mais le quatrième Évangile qui l'a, pour ainsi dire anticipée ; car la tradition la plus ancienne a considéré l'eucharistie comme un mémorial de la passion, et l'a très nettement rattachée aux circonstances qui ont précédé immédiatement la mort du Sauveur ; la fraction du pain a été le signe commémoratif de la mort de Jésus, parce que Jésus près de mourir, l'avait réellement présentée comme le signe de sa mort imminente.

1. *Vie de Jésus*, 316-319.

Communion à Jésus dans le symbole de sa mort, telle est l'idée primitive, et qui subsiste encore, de l'eucharistie. C'est aussi l'idée qu'en a le quatrième Évangile, bien qu'il n'insiste pas sur la mort, parce que la perspective en est encore éloignée, et qu'il donnera plus loin la leçon de la mort et de la résurrection. Pour qui s'est rendu compte des procédés familiers à l'auteur, il ne saurait être douteux que la multiplication des pains, qu'on ne pouvait transporter à Jérusalem et que l'on conçoit comme le symbole de la nourriture spirituelle donnée par le Christ, amène ici le discours sur le pain de vie, c'est-à-dire une instruction qui dispensera plus loin l'évangéliste de raconter l'institution eucharistique, parce qu'il aura suffisamment parlé du mystère, et que le symbole de la multiplication des pains n'était pas moins significatif, à son point de vue, si toutefois il ne l'était pas davantage, que l'institution elle-même. Ce serait aller trop loin que de contester dans ce discours toute allusion à la mort de Jésus [1]; l'idée de la mort y est à l'arrière-plan, comme invisible, mais toujours présente. Et c'est un autre excès, beaucoup moins défendable, que d'y trouver seulement la pensée de la mort avec celle de la foi qui s'en nourrit : l'idée de la communion vivifiante prime celle de la mort, et, pour être spirituelle, au sens que dira l'évangéliste, cette communion n'en est pas moins réelle. Le langage mystique employé par l'auteur n'est pas fait de métaphores abstraites, mais d'allégories substantielles. Si Jésus dit plus loin que l'esprit seul vivifie et que la chair ne sert de rien, ce n'est pas pour rétracter ce qu'il a dit d'abord et donner à ses disciples une explication qui aurait pu tout aussi bien dissiper le scandale de la foule,

1. Holtzmann, *loc. cit.* « La chair donnée pour la vie du monde » fait écho aux formules de l'institution eucharistique dans les trois premiers Évangiles et dans I Cor. xi, 24-25.

mais pour insinuer que la chair et le sang eucharistiques sont communiqués « spirituellement », non par la foi ou par une simple influence de l'esprit divin, mais comme spiritualisés dans la glorification du Christ. Ainsi s'achèvera la leçon de l'eucharistie, qui est, dans tout ce chapitre, la préoccupation dominante de l'évangéliste; nous disons dominante, et non exclusive, parce que tous les thèmes qu'il traite successivement rentrent plus ou moins l'un dans l'autre, et que l'idée essentielle de la régénération spirituelle des hommes par la communion parfaite au Verbe incarné est l'âme de tout le livre.

Le discours sur le pain de vie n'a plus de sens déterminable et porte sur le vide si l'on n'y reconnaît une instruction touchant le mystère de l'eucharistie, comme il y en a une plus haut touchant le mystère du baptême [1]. Les deux se complètent, et elles ne contredisent en aucune façon le principe du culte en esprit tel que l'a entendu l'évangéliste. Car c'est l'esprit divin qui, selon lui, agit dans le baptême et dans l'eucharistie. « Il y en a trois, dira-t-il dans sa première épitre [2], qui rendent témoignage, l'esprit, l'eau et le sang, et ces trois font un. « C'est toujours l'esprit de Dieu qui rend témoignage à Jésus dans l'eau baptismale et le sang eucharistique ; les mystères chrétiens sont « esprit et vie » comme les paroles du Sauveur. On ne s'aperçoit pas assez que les termes du langage johannique, esprit, vie, lumière, résurrection, sont plus compréhensifs que dans notre vocabulaire théologique, et comme on ne veut pas les entendre au sens de l'auteur, on mutile sa pensée sous prétexte d'en sauver l'équilibre. La chair et le sang de Jésus ont été donnés sur la croix pour la vie du monde, en vue de garantir aux hommes le bienfait de la vie éternelle

1. Jean, iii, 1-21.
2. I Jean, v, 7-8.

et la résurrection glorieuse; ils ne cessent pas d'être donnés à même fin dans l'eucharistie, pour entretenir dans les âmes, par une communion réelle et spirituelle à Jésus glorifié, la vie divine, principe et gage de l'immortalité. La mort du Sauveur est l'expression suprême du don, pour autant que Jésus l'offre; la communion en est l'accomplissement parfait et la garantie permanente, pour autant que les hommes le reçoivent. La foi, au sens johannique et non au sens luthérien, est le moyen par lequel on se l'approprie; mais, de même que la foi suppose et ne supprime pas la réalité de la mort, elle suppose et ne supprime pas la réalité de la communion à Jésus dans l'eucharistie. Si on y regarde bien, on trouvera que le récit de la multiplication des pains et le miracle de Jésus marchant sur l'eau, franchissant instantanément les distances, échappant aux lois de la pesanteur et de l'étendue, se montrant esprit jusque dans sa chair, n'ont de raison d'être en cet Évangile que pour illustrer le mystère eucharistique [1]. La théorie du baptême n'appelle-t-elle pas une théorie analogue de l'eucharistie, et conçoit-on que l'Évangile mystique ait pu faire abstraction de l'acte où s'affirme l'unité des fidèles dans le Christ? N'emploie-t-il pas toutes les formules sacramentelles de l'eucharistie [2], et ne faut-il pas qu'il ait pensé au mystère chrétien? Et s'il y a pensé, n'est-il pas évident qu'il en parle, ou bien que son discours ne signifie plus rien ni pour lui ni pour nous?

Comme Nicodème [3], lorsque Jésus lui déclare qu'il faut naître de nouveau pour voir le royaume de Dieu, demande : « Est-il possible qu'un vieillard naisse encore

1. Holtzmann, *op. cit.*, 111.

2. Cf. Marc, xiv, 22-24; Matth., xxvi, 26-28. « La substitution de σάρξ à σῶμα est à expliquer par le langage liturgique et dogmatique du temps. » Holtzmann, *op. cit.*, 110.

3. Jean, iii, 4-9.

une fois ? » les Juifs, entendant que Jésus veut être la nourriture des hommes, se disent entre eux : « Comment peut-il nous donner sa chair à manger ? » Et comme Jésus a répondu à Nicodème : « Quiconque n'est pas né de l'eau et de l'esprit ne peut entrer dans le royaume de Dieu », il répond ici aux Juifs : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes. » L'analogie des deux situations est complète, et comme il s'agit d'un baptême réel et spirituel dans le premier cas, il s'agit d'une alimentation réelle et spirituelle dans le second. Les Juifs discutent entre eux sur la possibilité de ce que Jésus vient de dire, et trouvent son assertion extravagante : s'il donne sa propre chair à manger, que lui restera-t-il ? Tout à l'heure les Juifs murmuraient contre la prétention du Sauveur à une origine céleste ; maintenant ils se fâchent, non pas précisément les uns contre les autres, comme si quelques-uns avaient défendu le discours dont les autres étaient scandalisés [1], mais ils s'animent entre eux en relevant l'invraisemblance du discours qu'ils ont entendu et en le critiquant chacun à sa manière. Ce n'est pas précisément l'horreur de l'anthropophagie [2] qui inspire leur question, mais l'embarras où ils sont de trouver un sens rationnel aux paroles de Jésus. Ce n'est pas non plus dans l'intention formelle de les exaspérer par un défi apparent à la Loi, qui défend de boire le sang, que Jésus, non content de répéter qu'il faut manger sa chair, ajoute qu'il faut boire son sang ; c'est parce que le développement de la théorie appelle ce complément. L'évangéliste n'a aucun souci des sentiments particuliers des Juifs ; il marque en traits généraux le progrès de leur incrédulité, qui correspond au développement de la doctrine, sans se livrer à des analyses psychologiques, ni chercher même la vraisemblance

1. Sacy, Godet.
2. Holtzmann, *loc. cit.*

historique. Il n'est pas moins indispensable, pour avoir en soi la vie éternelle, de manger la chair et de boire le sang du Verbe incarné, qu'il ne l'est d'être baptisé dans l'eau et l'esprit pour avoir part au règne de Dieu. Que l'addition même du sang prouve que les termes sont métaphoriques [1], c'est un subterfuge de théologie rationaliste que sa nouveauté ne rend pas plus acceptable. La mention du sang ne se comprend que par rapport à l'eucharistie, et saint Jean rencontre ici saint Paul [2]. Dire que Jésus n'a pu parler de l'eucharistie aux Juifs [3] est supposer ce qui en est question, et c'est méconnaître surtout le caractère du quatrième Évangile. On a cherché à démêler dans ce discours deux courants d'idées : celui de Jésus, qui aurait expliqué aux Juifs comment il était le pain de vie par la foi, et celui de l'évangéliste, qui aurait surajouté l'idée de la mort expiatrice [4]. Cette analyse introduit arbitrairement dans la doctrine johannique une incohérence qui ne s'y trouve pas, et par ces deux courants d'idées on ne fait que réduire à deux éléments incomplets un enseignement beaucoup plus large et parfaitement homogène. Il est sûr, d'autre part, que les Pères qui ont conclu de ces paroles à la nécessité absolue de la communion pour les petits enfants baptisés [5], et que les théologiens hétérodoxes [6] qui en ont déduit la nécessité de la communion sous les deux espèces pour tous les fidèles, ou bien les théologiens catholiques qui, pour échapper à cette conclusion, se sont efforcés de nier ou d'atténuer [7] le sens naturel de ce

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 268.
2. I Cor. xi, 23-29.
3. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 266.
4. *Ibid. pas.*
5. Coutume de l'Église orientale. S. Cyprien, s. Augustin, etc.
6. Hussites, protestants.
7. Cf. Maldonat, II, 624. S. Thomas lui-même, afin de ne pas admettre la même nécessité pour l'eucharistie que pour le baptême

passage, ont entendu trop étroitement la nécessité dont il s'agit. L'auteur ne pensait pas aux petits enfants quand il a proclamé la nécessité du baptême pour le salut ; il ne pense pas davantage à eux quand il affirme la nécessité de l'eucharistie ; il n'entend pas non plus, en décrivant le mystère par ses deux éléments matériels, formuler un précepte de liturgie qui serait obligatoire pour les siècles des siècles [1]. Les problèmes qu'on soulève à propos de son texte n'existent pas encore pour lui ; il n'en donne pas réellement la solution. L'Église seule a déterminé, comme elle en avait le droit, le caractère particulier de la nécessité qui appartient respectivement au baptême et à l'eucharistie ; elle a réglé de même les conditions extérieures de la participation au sacrement eucharistique. L'évangéliste n'entre pas dans ces détails de casuistique et de discipline. Il proclame la nécessité des deux grands sacrements de l'initiation chrétienne, et il contemple leur effet dans les fidèles, membres actifs de l'Église ; il expose les principes générateurs de la vie chrétienne en se référant aux rites chrétiens tels qu'ils se pratiquaient autour de lui. Son point de vue s'accuse nettement dans les paroles : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle. » Certes, Jésus n'a jamais tenu ces propos devant un auditoire juif ; il n'a point parlé de l'eucharistie, un an avant sa mort, comme d'une institution actuellement en vigueur ; mais c'est l'évangéliste qui parle par la bouche

n'hésite pas à dire (*S. th.*, p. 3, q. 65, a. 4, ad 2 : « Illud verbum Domini est intelligendum de spirituali manducatione et non de sola sacramentali. » Cf. q. 73, a. 4, ad 1.

1. « Etsi hoc de eucharistiae intelligitur sacramento, non propterea tamen Christus sanguinem a carne distinxit, ut indicaret omnes necessario utramque partem sacramenti sumere debere ; sed ut ostenderet se agere de sacramento, quod totum constat duabus partibus, deque carne sua et sanguine, quatenus, per hoc sacramentum, in cruce separata fuisse significantur. » MALDONAT, II, 628.

du Christ et qui nous apprend comment on comprenait l'eucharistie dans le milieu chrétien où il vivait.

La vie éternelle embrasse, nous le savons, dans le présent, la régénération spirituelle, la communion à Jésus glorifié; dans l'avenir, la résurrection. Celui qui mange la chair et boit le sang de Jésus sera ressuscité par lui au dernier jour. L'auteur du quatrième Évangile retient l'eschatologie de l'Apocalypse. Si la chair et le sang de Jésus ont une telle efficacité, c'est que sa chair est une véritable [1] nourriture et son sang un véritable breuvage. Le texte ne dit pas *la vraie* [2] nourriture, *le vrai* breuvage, et ainsi l'on n'a pas d'antithèse entre la nourriture naturelle et la nourriture mystique, mais une simple comparaison de celle-ci avec celle-là pour ce qui est de la nature et de l'effet [3]. La chair et le sang de Jésus sont un véritable aliment, un aliment vivifiant. L'efficacité surnaturelle de cet aliment résulte de ce que celui qui mange la chair et boit le sang du Sauveur demeure en Jésus, et Jésus demeure en lui. Cette distinction continue de la chair et du sang serait vraiment inconcevable si elle ne se rapportait directement au rite de l'eucharistie; et elle ferait obstacle à l'intelligence du discours, si l'évangéliste n'avait pas eu d'autre intention que d'inculquer la foi en Jésus mourant pour les hommes. Le rapport habituel qui s'établit et s'entretient entre Jésus et ses fidèles par la communion eucharistique est à concevoir comme une sorte de *circumincession*, analogue à la relation mutuelle qui unit le Père et le Fils. L'auteur du quatrième Évangile revient plusieurs fois [4] sur cette idée, qui lui est particulièrement chère. Cette

1. Ἀληθής. Var. ἀληθῶς. Cf. *Didaché*, X, 3 : Ἡμῖν δὲ χαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.
2. Il n'y a pas d'article devant ἀληθής.
3. Schanz, *op. cit.*, 288.
4. Cf. Jean, xiv, 20, 23; xvii, 11, 21.

mutuelle inhabitation du Christ dans le fidèle et du fidèle dans le Christ se fonde sur la participation à une même vie divine que le Fils tient du Père et qu'il communique à ceux qui le reçoivent dans le sacrement. « De même que le Père » qui est « vivant », qui est le principe éternel de la vie, « m'a envoyé, et que je vis par le Père », à cause du Père, moyennant la vie que je tiens de lui comme son envoyé, ainsi celui qui me mange, lui aussi, vivra par moi [1], à cause de moi, moyennant la vie qu'il tiendra de moi. Il n'y pas ici deux comparaisons entre le Père vivant qui envoie et le Fils qui vit par le Père, puis entre le Fils et le fidèle qui vit par lui, mais une seule comparaison entre le Fils, envoyé par le Père, vivant par le Père, et le fidèle mangeant la chair du Fils, du Verbe incarné, et vivant par lui. On remarquera que le Fils est dit vivre par le Père en tant qu'envoyé, c'est-à-dire en tant que Verbe incarné : la génération éternelle du Verbe n'est donc pas visée dans ce passage, au moins directement, mais bien la génération temporelle du Fils, la vivification déifique de son humanité par l'incarnation. Jésus est ainsi le Fils premier né, unique en tant que Verbe fait chair, qui a la vie en lui-même par communication du Père, et qui procure à ceux qui croient en lui la faculté de devenir enfants de Dieu, en les rendant participants de la vie divine qu'il a reçue avec plénitude ; cette participation a, pour ainsi dire, son point culminant, son symbole effectif dans la communion eucharistique [2]. Après les mots : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang

1. Διὰ τὸν πατέρα, ὅτι ἐμέ. Non « pour le Père » et « pour moi », ou « du Père » et « de moi », par l'action du Père et du Fils, mais à raison du rapport qui unit le Fils au Père et le fidèle à Jésus.

2. L'emploi du participe présent (τρώγων) ne prouve nullement que la manducation doive être continue, donc purement spirituelle, comme la vie (Meyer-Weiss, *op. cit.*, 270). Et conçoit-on un être toujours mangeant, même par métaphore ?

demeure en moi, et moi en lui », quelques anciens témoins [1] ajoutent : « Comme le Père en moi, et moi dans le Père. En vérité, en vérité je vous le dis, si vous ne prenez le corps du Fils de l'homme comme le pain de vie, vous n'aurez point la vie en lui [2]. » La comparaison du Fils vivant par le Père et du fidèle vivant par le Fils est ainsi amenée plus facilement et plus naturellement que dans le texte ordinaire ; l'omission accidentelle de ce passage s'expliquerait aisément [3] ; toutefois l'emploi du mot « corps » a de quoi surprendre dans ce chapitre où l'on a partout le mot « chair », et la tournure : « recevoir le corps du Fils de l'homme comme le pain de vie » a un certain air de glose [4]. Si l'addition était authentique, il faudrait dire que l'évangéliste a voulu désigner le plus clairement possible l'eucharistie, en employant en cet endroit la terminologie synoptique [5].

Les dernières paroles de Jésus résument tout le discours : « Tel est le pain descendu du ciel, non comme » celui que « vos pères ont mangé et » qui ne les a pas empêchés de « mourir. Qui mange ce pain vivra éternellement. » Jésus se désigne encore une fois comme l'unique pain de vie. Le pain qu'il donne est tel qu'il vient de dire, un pain vivifiant pour l'éternité, parce que lui-même est le Fils vivant, le Verbe incarné. Et ce pain vraiment céleste n'est pas comme la manne, un aliment vulgaire, qui ne préserve pas de la mort. L'antithèse de la manne et du pain de vie est rappelée dans cette conclusion parce que l'évangéliste y attache une

1. Ms. D, mss. de l'ancienne Vulgate.

2. Καθὼς ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί. Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ.

3. Erreur de copiste occasionnée par *homéoteleuton* (ἐν αὐτῷ καθώς).

4. Cependant cf. Jean, i, 14.

5. Marc, xiv, 22, et parallèles, *supr. cit.*.

grande importance. Une analogie providentielle existe entre la manne donnée aux Israélites et la nourriture mystique des chrétiens. Mais quelle différence entre les deux ! C'est toute la différence de la Loi et de l'Évangile. La manne nourrissait seulement le corps, comme aurait pu le faire un autre aliment, et n'avait aucune efficacité surnaturelle ; tous ceux qui en ont mangé sont tombés dans la mort, et sans espoir de résurrection glorieuse. Le chrétien au contraire mange un pain vraiment céleste, vraiment vivant, et par cela même vivifiant ponr l'éternité. L'antique symbole de l'arbre de vie est au fond de cette comparaison, qui porte directement sur la nature et l'effet des deux aliments, mosaïque et évangélique, mais n'implique pas la contradiction de ce qui a été dit plus haut : « Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel ». Il n'est point supposé ici que la manne soit venue du ciel autrement que le pain de vie [1] ; car il est acquis, depuis le commencement du discours, qu'elle ne vient pas du ciel La conclusion ne se réfère pas seulement aux dernières paroles de Jésus ou à l'assertion : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde » ; elle se rattache visiblement au début de l'entretien, aux déclarations concernant la manne, et recouvre par conséquent tout le discours.

Jésus, observe l'évangéliste, « dit cela en synagogue, prêchant à Capharnaüm ». Le discours qu'on vient de voir aurait donc été prononcé dans une réunion ordinaire du culte juif. Le lecteur en est avisé après coup. Il est vrai que la fin de la notice : « prêchant à Capharnaüm » peut insinuer que Jésus n'a pas prêché qu'une seule fois à Capharnaüm, ni seulement en assemblée synagogale. Mais le discours tout entier n'en est pas moins attribué à une réunion déterminée. Or Jésus, au début de l'entretien, était près de la mer :

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 271.

comment le discours a-t-il été prononcé en synagogue ? On suppose [1] que l'évangéliste a réuni deux scènes et deux discours distincts : la rencontre, l'invitation à chercher la nourriture impérissable et à croire en celui que Dieu envoie [2] auraient eu lieu près de la mer ; la demande de signe et tout le discours sur le pain de vie [3] auraient eu lieu dans la synagogue. Il suffit néanmoins de lire le texte pour s'apercevoir que la demande de signe se rattache à l'invitation à croire, et qu'on ne peut admettre ni déplacement ni intervalle entre les deux. Mieux vaut dire que l'évangéliste n'a aucun souci de l'incohérence introduites dans son récit par les deux indications contradictoires qu'il a formulées. La première lui a été suggérée par la nécessité où il se trouvait, pour atteindre son but didactique, de ramener à Jésus, afin d'entendre le discours sur le pain de vie, la foule qui avait été témoin de la multiplication des pains. La dernière lui est fournie par la tradition synoptique, dont il résume et interprète les données. Nous avons vu que l'insuccès de Jésus à Nazareth devient pour l'auteur du quatrième Évangile un symbole de l'insuccès général du ministère galiléen. Capharnaüm est préférée à Nazareth, parce que ce fut le centre principal de la prédication de Jésus en Galilée. D'ailleurs, l'évangéliste ne pouvait conduire la foule jusqu'à Nazareth, et il ne songeait pas à suivre jusqu'au bout la tradition synoptique, d'après laquelle Jésus ne put faire aucun miracle en son pays. La synagogue demeure, tant par le souvenir de Nazareth que par celui même de Capharnaüm [4] et de la mention fréquente des synagogues dans les relations synoptiques de la prédication galiléenne. Il est trop évident que,

1. Meyer-Weiss, *loc. cit.*.
2. Jean, vi, 25-29.
3. Jean, vi, 30-58.
4. Cf. Marc, i, 21-28 ; Luc, iv, 31-37.

dans le cas présent, l'auteur n'a pas visé à l'exactitude matérielle des détails, mais à une certaine vérité générale de représentation, où se concilient sans peine les indications dont une exégèse pesante et littérale essaie vainement de procurer l'accord sur le terrain de l'histoire réelle, dans l'enchaînement des faits particuliers. Cet accord n'est pas possible ; mais il n'y a pas non plus de contradiction positive, échappée à l'inadvertance de l'évangéliste [1], parce que les données dont il s'agit ne sont ni l'une ni l'autre, même dans sa pensée, rigoureusement historiques.

Ainsi la relation de cet entretien dépend en quelque façon des Synoptiques, tout comme le récit des miracles qui le précèdent. Mais les trois étapes de l'exposition doctrinale, le développement successif des trois paradoxes sur le Christ pain de vie [2], sur le pain de vie chair du Christ [3], sur la chair et le sang du Christ aliment véritable [4], ne s'adressent pas aux Galiléens contemporains de Jésus. C'est le commentaire théologique et mystique de la tradition consignée dans les premiers Évangiles, offert aux fidèles des communautés asiatiques, moins comme une instruction sur le mystère qu'ils connaissent, que comme une triomphante apologie contre les fausses idées et les grossières objections des Juifs ou des païens sur le même sujet [5].

Alfred LOISY.

Bellevue.

1. Holtzmann, *op. cit.*, 112.
2. Jean, vi, 26-40.
3. Jean, vi, 41-51.
4. Jean, vi, 52-58.
5. Holtzmann, *loc. cit.* Origène (*C. Cels.* VI, 27) dit que les mauvais bruits qui avaient cours sur les repas liturgiques des chrétiens (θυεστεια δειπνα) venaient des Juifs.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

1896-1899[1]

14. Fondation et organisation des églises (*Suite*). — On trouvera sur les questions brièvement traitées par M. Pisani une bibliographie surtout française, à la fin de sa préface. Sur l'histoire des origines, il suffit de rappeler le livre de L. Duchesne, [**84**] *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées* (Paris, 1897; viii-356 pp. in-8). Il faudra surtout lire les chapitres II (Les schismes orientaux), III (L'encyclique du patriarche Anthème), V (L'Église grecque et le schisme grec : capital), et VI (L'Illyricum ecclésiastique). Il faudra compléter par le premier chapitre des *Origines du culte chrétien*, « Les circonscriptions ecclésiastiques », qui donne une vue d'ensemble. Le même auteur a traité un point particulier dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome, XV (1894), n° 45, [**85**], *Les anciens évêchés de la Grèce*. La notice épiscopale, publiée par C. de Boor (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XV [1890], 519) et que Gelzer date du règne de Léon III (714-741), n'est pas l'expression officielle de la réalité des choses, et doit être considérée comme non avenue. Il faut s'en tenir aux 21 sièges bien attestés : Eubée, trois sièges : Chalcis, Carystos, Porthmos; Attique, un siège : Athènes; Grèce du Nord, dix sièges : Mégare, Thèbes, Tanagre, Platées, Thespies, Coronée, Opus, Elatée, Scarphia, Naupacte; Péloponnèse, sept sièges : Corinthe, Argos, Lacédémone, Messine, Mégalopolis, Tégée, Patras.

Dans le dernier chapitre de son livre, *Églises séparées*, [**86**] L. Duchesne a donné un tableau général d'une partie de la propagation du christianisme hors de l'Empire : *Les missions chrétiennes au sud de l'empire romain*. Il a étudié : 1° le Sahara; l'évangélisation de cette frontière n'a pas d'histoire distincte de l'évangélisation de l'Afrique en général; 2° la Nubie : conversion des deux peuples les Nobades et les Blemmyes; l'évêque Longin; 3° Axoum et Himyar : il y avait là deux États abyssins; les Axoumites furent convertis par Frumentius ordonné prêtre sous l'empereur Constance peu avant 340 ou peu après 346; pour les Homérites, les premières traces d'organisation ecclésiastique se présentent sous le règne de l'empereur Anastase (491-518); l'auteur fait ensuite l'histoire de l'église d'Abyssinie; 4° les Arabes. De tout ce rayonnement dans les pays chamitiques, il reste aujourd'hui une seule église, celle d'Abyssinie.

1. Voir *Revue* IV (1899), 378; V (1900), 64, 281.

Un autre chapitre du même livre, le premier, nous transporte dans une région opposée, et touche accidentellement à l'histoire de l'évangélisation de la Grande-Bretagne, en déterminant : « Les origines de l'église anglicane ».

Il faut enfin mentionner la polémique survenue entre les germanistes au sujet de la mort d'Ulfila, l'apôtre des Goths, et de l'entrée de ce peuple dans l'arianisme. [87] W. Luft, *Zeitschrift für deutsches Altertum* (XLII, 1898, 291), a distingué parmi les écrits publiés sous le nom d'Auxence de Dorostorum, l'exposé développé de la doctrine d'Ulfila, transcrit littéralement par Maximinus d'une *epistula* qu'il avait sous les yeux, et l'extrait tiré par le même Maximinus d'une notice d'Auxence sur la vie d'Ulfila. Maximinus n'avait pas de préoccupations d'exactitude ; aussi les seules dates fournies par lui sont : l'ordination, 341 au plus tard ; la mort, 381. Les autres données précises doivent être cherchées dans Philostorge. Les mêmes documents ont été étudiés à un autre point de vue par [88] F. Jostes, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache u. Literatur* (*Das Todesjahr des Ulfilas u. der Uebertritt der Goten zum Arianismus* ; XXII [1897], 158). Comparant le but différent poursuivi par Auxence et par Maximinus, M. Jostes a interprété en conséquence leurs renseignements, et conclu qu'Ulfilas était mort au concile de 383. [89] W. Streitberg (*ib.* 567) a signalé l'importance pour cette question, des deux rescrits impériaux du 25 juillet et du 3 sept. 383. [90] Kauffmann (*Zeitschrift für deutsche Philologie*, XXX [1897], 93) a contesté ces conclusions, qui paraissent cependant fondées sur des considérations sérieuses. La date de 383 est admise par [91] F. Vogt, *Zu Wulfilas Bekenntniss u. dem Opus imperfectum* (*Zeit. f. deutsches Altertum*, XLII [1898], 309). M. Vogt croit que l'on peut se servir des renseignements d'Auxence, pour connaître la doctrine d'Ulfila.

15. Le concile de Nicée et l'Arianisme. — Nous devons à un savant suisse une étude d'ensemble sur le concile, écrite d'ailleurs pour le grand public. La conférence de M. C. A. Bernoulli [92] *Das Konzil von Nicäa* (Freiburg ; B., Mohr, 1896 ; 36 pp. in-8 ; prix 0 Mk 80) est un exposé intéressant et étudié, accompagné de notes savantes. Certaines assertions « confessionnelles » étonnent au premier abord le lecteur non luthérien, telle celle-ci : « Il ne manquait même pas au concile un Luther : Athanase était le Réformateur ». Néanmoins, le résumé clair et vivant du professeur de Bâle n'est pas sans utilité.

La publication des documents mêmes du concile a été renouvelée par [93] H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, *Patrum Nicaenorum nomina, latine, graece, coptice* (Lipsiae, 1898 ; lxxiii-266 pp. in-18), et par [94] C. H. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima ; Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae* ; fasc. I, pars I : *Canones apostolorum* ; *Nicaenorum patrum subscriptiones* (Oxonii, Clarendon Press, 1899 ; xvi-86 pp. in-4 ; prix : 10 sh. 6 d.). On sait que la réaction arienne qui suivit le concile eut pour effet d'en

détruire les actes. Seuls le symbole et vingt canons furent conservés. Les souscriptions que nous possédons et qui sont dispersées dans une cinquantaine de mss. proviennent d'une liste restituée par Athanase en 362. Le chiffre de 318 Pères, donné par la « tradition », est fondé sur un rapprochement avec la Genèse, XIV, 14; cf. AMBR, *De fide*, I, prol. 5; il est donné aussi par Jérôme, Hilaire de Poitiers et Rufin; à partir du ve siècle, il devient immuable. La liste donnée par MM. G., H., C., fournit 220 noms; celle de M. Turner, 218. En la complétant par des renseignements pris çà et là, on arrive avec peine à 232 ou 237.

L'édition de MM. G., H., C., est fondée sur de plus larges bases que celle de M. T. qui ne donne que la traduction latine. Cependant cette dernière garde son utilité. Car M. T. a consulté des mss. plus anciens, et pu déterminer cinq rédactions différentes de la version latine, là où ses concurrents en présentent quatre.

Parmi les signataires de Nicée figure : Γαλλιῶν Νικάσιος Δουΐας, *Galliarum* : *Nicasius Douiensis*. Les derniers éditeurs ont songé à Dijon, ce qui est extraordinaire. Dom MORIN [95] *Rev. Ben.* XVI (1899), 74, met hors de doute l'ancienne identification, Die, *Dea*, dont le nom avait à l'origine un *w* : *Deua*. Il aurait pu renvoyer, en même temps qu'à un ancien article de Pictet, à l'art. *Dea* dans HOLDER, *Altceltischer Sprachschatz*, I, 1245. M. Holder ne connaît pas, il est vrai, cette signature épiscopale, justification historique de la forme restituée *Deua* du mot celtique.

Les données géographiques de la liste des Pères nicéens ont été étudiées par [96] H. GELZER, dans *Beiträge zur alten Geschichte u. Geographie*, *Festschrift für H. Kiepert* (Berlin, 1898).

Enfin [97] O. BRAUN, *De sancta Nicaena synodo*, *Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer hs. der Propaganda zu Rom übersetzt* (Münster, 1898, 128 pp. in-8) nous apporte des documents intéressants qui se rattachent à l'histoire du concile : une liste des Pères, en tête de laquelle on lit les noms de Hosius, Biton et Bitentis (Βίτων et Βικέντιος, *Victor?* cf. GELZER, p. LII); une lettre de Constantin, avec l'ordre de brûler les écrits d'Arius ; des fragments des canons XV-XX, d'une histoire de Constantin et d'Hélène, d'une histoire du monachisme et des persécutions ; un catalogue d'hérésies ; une explication du symbole de Nicée-Constantinople ; enfin les 73 canons de Maruta. On connaissait des pseudo-canons de Nicée en une rédaction d'origine égyptienne. Les canons de Maruta nous donnent une rédaction inédite, syro-nestorienne. C'est la rédaction originelle, faite d'après un texte grec ou, du moins, sous l'influence d'écrits grecs. Hefele les datait du VIe au Xe siècle. Nous voilà obligés de les rapporter au commencement du Ve siècle. M. B. croit qu'ils sont l'œuvre de Maruta. Nous savons que ce personnage offrit au katholikos Isaac de Séleucie un recueil des canons de Nicée, recueil destiné à établir l'église perse sur les décisions des Pères. Parmi ces canons se trouvaient les 20 canons grecs authentiques. Comme ils ne pouvaient suffire, Maruta a dû les compléter

pour son travail systématique, par d'autres canons de sa main, et il les a déduits des principes adoptés dans le patriarcat d'Antioche.

L'adversaire de l'arianisme et l'âme du concile de Nicée, saint Athanase, a été l'objet de deux livres parus en même temps : [98] *Studien über das Schriftum u. die Theologie des Athanasius, auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes u. de incarnatione*, von Karl Hoss (Freiburg i. B., Leipzig u. Tübingen, Mohr, 1899; VIII-130 pp. in-8); et [99] *Athanasiana, Litterar.-u. Dogmengeschichtliche Untersuchungen* von Alfred Stülcken (Leipzig, 1899, in-8). Ces deux ouvrages, entrepris séparément, aboutissent à peu près aux mêmes conclusions. Ils sont tous deux dirigés contre Draeseke (*Studien u. Kritiken*, 251-315; voir surtout l'article de Carl Weyman, *Byzant. Zeitschrift*, 1896, pp. 223-225). Ce critique avait transféré la possession des discours *Contra gentes* et *De Incarnatione Verbi*, d'Athanase à Eusèbe d'Emèse. L'assertion avait rencontré d'ailleurs une incrédulité à peu près générale.

Les deux discours forment en réalité deux parties d'une seule et même apologie. L'étude qui leur est consacrée par M. Hoss est plus développée et plus minutieuse que celle de M. Stülcken. Quiconque voudra aborder la lecture de ces œuvres, trouvera dans l'analyse de M. Hoss une introduction appropriée. M. H. soumet ensuite à une discussion serrée, les problèmes littéraires qui se rattachent à ce problème principal. Un certain nombre d'œuvres sont, en effet, dans la dépendance des deux premières. M. H. déclare authentiques l'homélie sur la Passion et la Croix, et l'homélie sur le sabbat et la circoncision. Mais l'*Expositio fidei*, l'Epître aux Antiochiens, le *Sermo maior de fide*, le quatrième discours contre les Ariens, le *De Incarnatione et contra Arianos*, les deux livres contre Apollinaire, sont apocryphes. Les trois premiers sont dirigés contre les Apollinaristes, et le *Sermo maior* a le caractère d'une compilation. Le Quatrième discours n'est pas seulement dirigé contre les Ariens, mais contre divers hérétiques, Sabellius, les Photiniens, Paul de Samosate, et surtout Marcel d'Ancyre. Enfin Athanase n'a pas écrit de commentaires exégétiques sur saint Mathieu et sur saint Luc. Les auteurs de chaînes ont extrait de ses œuvres authentiques et apocryphes des morceaux que nous parvenons à replacer presque tous. Comme ces extraits portaient pour titre l'indication du passage biblique auquel les excerpteurs l'avaient rapporté, on a pu prendre le change et se tromper. Cette solution avait été déjà indiquée comme possible par les Bénédictins.

Sans négliger les considérations d'histoire du dogme, M. Hoss s'est surtout appuyé sur le style et des faits d'ordre philologique. M. Stülcken a été au contraire amené à ces problèmes littéraires par les besoins d'une étude sur la christologie d'Athanase. Il a donné aussi aux questions chronologiques une attention constante. Il considère le petit ouvrage sur saint Mathieu, XI, 27, comme authentique. Il rejette les mêmes ouvrages que M. H., mais pour d'autres raisons, car il ne fait

pas grand cas des arguments philologiques. Cependant il regarde plutôt comme douteux que comme apocryphes l'*Expositio fidei*, le *De Incarnatione Verbi et contra Arianos* et le *De Trinitate et Spiritu sancto*. Le *Sermo maior de fide* est peut-être l'œuvre d'un Antiochien qui vivait au milieu du IVe siècle. Le quatrième discours contre les Ariens procède d'un disciple d'Athanase. Il en est de même des livres contre Apollinaire. M. S. examine aussi d'autres écrits d'Athanase, et propose comme conclusion la chronologie suivante :

Contra Gentes et *De Incarnatione*	± 323
Sur Mt. XI, 27	± 336
Contra Arianos, I-III	338-9
Apol. contra Arianos	± 350
Ep. de sent. Dionysii	346-355
Ep. de decr. Nic. synodi	
Ep. enc. ad ep. Aegypti et Libyae	± 356
Apol. ad Constantium	357
Apol. de fuga sua	
Historia Arianorum	
Vita Antonii	
Epistulae ad Serapionem, I-IV, 7	± 359
De Synodis	359
Tomus ad Antiochenos	362
Ad Afros	± 369
Ad Epictetum	371
Ad Adelphium	
Ad Maximum	

Dans la dernière partie de son livre, M. S. étudie la christologie d'Athanase, montre ce qu'elle doit à ses devanciers, fait ressortir le rôle de l'arianisme qui dégagea par la contradiction les idées latentes dans la dogmatique antérieure, détermine enfin que l'évêque d'Alexandrie a transmis à ses successeurs le germe des conceptions unitaires d'un Cyrille.

Dans les *Mélanges Cabrières*, t. I (plus haut, p. 179 [100] P. Batiffol, a publié à nouveau l'*Historia Acephala Arianorum* d'après le ms. de Vérone 60 (58) du VIIe siècle (cf. Migne, *P. G.*, XXVI, 1443, qui est écourté

Paris.

Paul Lejay.

CHRONIQUE BIBLIQUE

4. Le voyageur Bruce et d'après lui W. Riedel (*Die Auslegung des Hohenliedes*, 1898; cf. *supr.* p. 76) ont dit que l'Église d'Éthiopie entendait le Cantique des Cantiques du mariage de Salomon avec la fille du roi d'Égypte, et qu'elle n'en permettait la lecture qu'aux vieux prêtres. M. Euringer (*Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern*; Leipzig, Hinrichs, 1900; in-8, VI-47 pages) réfute ces deux assertions, et principalement la première. Il démontre, par les manuscrits de la Bible éthiopienne, que l'interprétation allégorique du Cantique a été reçue là comme ailleurs, et qu'elle a influencé la tradition du texte. La discussion des leçons choisies par l'auteur est parfois un peu subtile et confuse; mais la thèse générale est suffisamment prouvée.

5. Aucun témoignage direct ne nous fait connaître le caractère et les procédés de l'exégèse biblique dans les écoles de Palestine avant la fixation du canon; mais les *midraschim* des *tannaïtes*, qui proviennent des écoles d'Ismaël et d'Akiba, et dont la rédaction primitive se place entre l'an 70 et l'an 130 de notre ère, suppléent en quelque façon à cette lacune, moins par leurs particularités exégétiques, qui ne remontent pas toutes à une époque plus ancienne, que par la terminologie même de l'exégèse, qui est traditionnelle, et nous laisse entrevoir la méthode herméneutique des temps antérieurs. Ce vocabulaire a été soigneusement étudié par M. W. Bacher (*Die aelteste Terminologie der Jüdischen Schriftauslegung*; Leipzig, Hinrichs, 1899; in-8, VIII-207 pages). Il s'est formé dans les discussions des écoles, et de là vient ce que M. Bacher appelle son caractère dramatique. Le lexique, car c'est un vrai dictionnaire qui nous est présenté, en est très curieux à interroger. Citons quelques exemples de ce vénérable formulaire. Le premier mot du lexique אב « père », s'emploie pour marquer une idée générale, dont les formes particulières et dérivées sont dites ses « descendantes », תולדות; le même mot s'emploie au sens de « famille » (בת אב), et l'on dit d'un passage biblique : « Celui-ci a fait famille », pour marquer que l'explication de ce passage fait loi pour d'autres où il est question du même objet. Le mot « corps », גוף, sert à désigner les parties essentielles de la Loi; « juger », דין, se dit pour déduire ou conclure, dans l'exégèse de la halaka; « chercher », דרש, pour expliquer, interpréter; « compagnon », חבר, pour passage parallèle; « ouvrir », פתח, pour commencer; « fermer, sceller », חתם, pour finir; « séparer », פרש, pour éclaircir, exprimer;

« lire », קרא, pour étudier la Bible, etc. M. Bacher aurait acquis un droit de plus à la reconnaissance des exégètes s'il avait résumé dans un aperçu général les conclusions qui résultent de ses notes rangées par ordre alphabétique.

6. Rien n'est plus instructif pour l'exégète et le théologien que la comparaison des citations de l'Ancien Testament, qu'on trouve dans le Nouveau, avec l'original hébreu et la version des Septante. Les transformations du sens y sont plus remarquables encore que les variantes du texte. M. H"HN a fait une œuvre utile en recueillant toutes ces citations et en y joignant, autant qu'il a été possible, les simples réminiscences (*Die alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen, im Neuen Testamente*; Tübingen, Mohr, 1900; in-8, XI-300 pages). Cette série de notes savantes n'est pas analysable. Disons seulement qu'il n'existe pas, à notre connaissance, de travail aussi complet sur ce sujet important; que c'est un livre de critique minutieuse et documentée, non de théologie et encore moins d'apologétique. Le rapport des textes est soigneusement établi, tant pour la lettre que pour le sens. L'auteur se contente de dire, par manière de conclusion générale, que les modifications du sens, parfois si extraordinaires et si curieuses, appartiennent à l'histoire de l'exégèse, et que des interprétations inacceptables au point de vue critique peuvent avoir une grande valeur au point de vue religieux.

IV. Histoire biblique. — L'abrégé d'histoire israélite que vient de publier M. Guthe (*Geschichte des Volkes Israël*; Fribourg e. B., Mohr, 1899; in-8, XII-326 pages) est un livre excellent, clair et méthodique, rempli de choses, suffisamment original, aussi savant qu'il est permis à un ouvrage qui veut être élémentaire; la lecture en est facile et intéressante. Sur le chapitre des origines l'auteur se montre très réservé : il prend les tribus israélites au XVe ou au XIVe siècle avant notre ère, dans le désert au sud et à l'est de la Palestine; la religion de ces nomades aurait été comme une image décolorée de celle des Sémites civilisés; les Chabiri des inscriptions d'El-Amarna seraient des Hébreux, bien qu'ils ne soient peut-être pas des ancêtres directs d'Israël; Joseph est le nom collectif des tribus qui séjournèrent quelque temps en Égypte; Moïse les aurait ramenées au désert pour prendre part à l'invasion de Canaan; les tribus seraient allées directement à Cadès, où elles auraient séjourné quelque temps; c'est dans le voisinage de Cadès qu'il faudrait chercher le Sinaï des plus anciennes traditions; on ne saurait dire jusqu'à quel point les tribus de Lia (Ruben, Siméon, etc.) reconnurent l'autorité de Moïse; les tribus conduites par celui-ci s'engageaient à ne servir que Iahvé; l'arche, vide (?), était le symbole de sa présence permanente en tant que dieu guerrier, dieu des bandes armées d'Israël, et souverain juge de son peuple; la conquête de Canaan aurait commencé dans la seconde moitié du XIIIe siècle; un premier essai, entrepris par Juda, Siméon et

Lévi, aurait abouti à la destruction presque complète des deux dernières tribus, et à l'isolement de Juda dans le sud de la Palestine; la conquête commence véritablement par l'arrivée des tribus de Joseph, dirigées par Josué, vers 1230-1200. M. Guthe interprète largement les anciennes généalogies ethnographiques; il ne croit pas nécessaire de montrer que Iavan « le Grec », père d'Élisa et Tarsis qui sont des pays, de Kittim et de Rodanim, qui sont des peuples, n'est pas un individu, qu'Ismaël et ses douze fils représentent les tribus du désert, Jacob et les siens les clans israélites. Jusqu'à une époque relativement récente l'histoire des tribus a été figurée par les mêmes formules de rapports matrimoniaux et généalogiques : témoin la notice concernant Caleb, ses trois femmes et leur postérité, dans I Chron. ii. L'époux et le père représentent la communauté même, peuple ou tribu : ainsi Israël, Ismaël, Joseph, Caleb, etc. La femme et la mère représentent un groupe plus faible qui a perdu avec le temps son autonomie et s'est fondu dans un groupe plus fort, ou bien un pays : exemple du premier cas, Dina, Lia, Rachel; du second, Thamar et Ephrath (troisième femme de Caleb dans I Chron. ii, 19, 50). Le mariage signifie un mélange de tribus; les mariages successifs d'un homme marquent l'accroissement d'un peuple, comme c'est le cas pour Israël, ou les migrations d'une tribu, comme c'est le cas pour Caleb. Le concubinat est l'agrégation d'une tribu inférieure à une tribu supérieure : Bilha et Silpa, les esclaves de Rachel et de Lia, leurs enfants, Dan et Nephtali, Gad et Aser, sont des clans cananéens devenus enfants de Jacob en entrant dans la fédération israélite. La naissance d'un enfant figure l'origine d'une race ou d'une tribu; la primogéniture, l'âge respectif des enfants, leur attribution à telle ou telle mère, figurent les rapports d'antiquité ou d'importance. L'imagination populaire s'est amusée parfois à développer ces métaphores en plaisanteries désobligeantes pour des peuples détestés, comme il est arrivé pour Moab et Ammon (Gen. xix, 30-38). Il va sans dire que l'application de ces règles ne se fait pas toujours à coup sûr, et que l'interprétation des anciens récits est rarement certaine dans les détails; mais il ne saurait en être autrement, et le caractère hypothétique de la plupart des conclusions ne compromet en aucune façon la solidité du principe.

2. *Les amitiés de Jésus*, par le R. P. Ollivier (7e mille; Paris, Lethielleux, 1899; in-8, xxii-476 pages) ne rentrent pas dans le cadre de cette *Revue*. L'érudition n'y fait pas défaut; mais nous aimons mieux y voir un livre d'édification que d'en entreprendre une critique trop facile, et d'ailleurs superflue, en discutant, au point de vue de l'histoire, ce que l'éloquent auteur nous raconte de la Sainte Vierge, de saint Joseph, de Lazare, de Marthe (avec la tarasque transformée en crocodile), de Marie-Madeleine, des apôtres, etc.

3. Nous ferons la même remarque touchant *L'Apôtre saint Jean*, de Mgr Baunard (6e éd.; Paris, Poussielgue, 1899; in-12, xii-452 pages; cf. *Bulletin critique*, 25 févr. 1900, p. 103).

4. La conférence de M. H. Weinel (*Paulus als kirchlicher Organisator*; Fribourg e. B., Mohr, 1899; in-8, 30 pages) met en pleine lumière le rôle de saint Paul comme organisateur des communautés chrétiennes, et les difficultés particulières de sa mission. Faire de l'ordre avec de l'enthousiasme n'est pas une besogne aisée. Paul a institué et fortifié dans les communautés primitives le régime intérieur qui devait produire l'épiscopat et devenir la plus forte garantie de l'unité ecclésiastique et du développement pacifique du christianisme. Son zèle ardent ne l'a pas empêché d'être un homme des plus pratiques, réglant ses décisions sur ses expériences. Les premières générations chrétiennes lui ont dû ce bienfait, la transformation de l'Évangile en Église. Peut-être conviendrait-il d'ajouter que ce bienfait n'est pas dû seulement à Paul, quoiqu'il y ait eu la part principale.

5. Dans la dissertation de M. Rohr sur les rapports de saint Paul avec l'Église de Corinthe (*Paulus und die Gemeinde von Korinth*; *Biblische Studien*, IV, 4; Fribourg e. B., Herder, 1899; in-8, x-157 pages) on doit reconnaître une œuvre consciencieuse, méthodique, complète en elle-même, où il y a plus d'érudition peut-être que d'originalité. L'auteur s'est appliqué surtout à définir le caractère des partis qui divisaient la communauté corinthienne, et il a donné une attention spéciale au parti du Christ, discutant minutieusement les conjectures diverses qui ont été faites à ce sujet. Le parti du Christ aurait été formé de chrétiens modérés qui voulaient se garder des exagérations où tombaient les sectateurs passionnés de Paul, d'Apollo ou de Céphas, et qui, faute d'avoir pu ramener ceux-ci à des sentiments moins exclusifs, auraient constitué eux-mêmes un groupe distinct des autres. Cette hypothèse est au moins vraisemblable, et M. Rohr s'est attardé peut-être un peu plus qu'il n'était nécessaire à réfuter toutes les opinions qui ont été doctement risquées par les critiques de son pays.

6. M. Feine (*Das Gesetzesfreie Evangelium des Paulus*; Leipzig, Hinrichs, 1899; in-8, 232 pages) a voulu nous donner une psychologie de saint Paul. Comment le pharisien zélé s'est-il changé en apôtre de l'Évangile et de la justification par la foi en Jésus? Qu'est-il resté du pharisien dans le chrétien? La métamorphose a-t-elle été si complète et si prompte que Paul, aussitôt converti, ait compris et enseigné la déchéance de la Loi? Ce sont là des problèmes qui ont déjà été souvent discutés, mais qui gardent tout leur intérêt lorsqu'on fait valoir, pour les résoudre, quelque élément ou quelque point de vue nouveau. Paul avait reçu une formation pharisaïque et une certaine culture hellénique, celle-ci beaucoup moins profonde que celle-là. Son zèle contre le christianisme naissant aurait été excité par le scandale que lui causait la mort du prétendu Messie : il lui en aurait trop coûté d'admettre que le Messie devait mourir, et mourir en souffrant pour les péchés du peuple. M. Feine va jusqu'à dire que si Paul n'est pas allé à Jérusalem aussitôt après sa conversion, c'est parce qu'il savait que les

premiers apôtres ne donnaient aucune explication satisfaisante de ce qu'ils affirmaient sur ce point; Pierre à Antioche aurait encore refusé d'admettre que Juifs et gentils fussent également pécheurs au regard de l'Évangile. La vision sur le chemin de Damas avait révélé à Paul le Christ glorieux, spirituel, sauveur universel, et les grandes lignes de sa théorie du salut se trouvaient dès lors arrêtées dans son esprit; cette conception du Christ spirituel domine toute la doctrine dogmatique et morale de l'Apôtre; les éléments philosophiques qui la constituent ne sont pas précisément grecs, si ce n'est en tant que la théologie des pharisiens était elle-même pénétrée d'hellénisme. M. Feine explique de façon nouvelle et très ingénieuse divers passages des Épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates. Peut-être sa manière de traiter ces questions est-elle trop théorique et abstraite. Ce n'est pas seulement la difficulté de comprendre la mort du Messie qui animait Paul contre le christianisme, mais tout ce que l'Évangile offrait de différences et de contrastes avec les espérances communes des pharisiens. Et si le motif de sa haine contre les disciples de Jésus est complexe, la lumière qui se fait en lui au moment de sa conversion ne se ramène pas à l'éclaircissement d'un problème théologique et à l'intuition de toutes les conséquences doctrinales impliquées dans la solution de ce problème. Il ne semble pas vraiment que Paul lui-même ait vu du premier coup tant de conclusions dogmatiques dans l'apparition de Damas. S'il n'est pas retourné à Jérusalem tout de suite après sa conversion, c'est qu'il ne le pouvait pas, étant données les conditions dans lesquelles il avait quitté la ville sainte, émissaire du sanhédrin, pour persécuter les fidèles de l'Évangile; plus tard il a fait valoir cette circonstance pour montrer qu'il n'avait pas été disciple des apôtres galiléens, mais il n'en avoue pas moins qu'il s'est cru obligé, au bout d'un certain temps, d'aller voir Pierre. Que celui-ci ne soit pas entré tout à fait dans les théories de Paul, rien n'est plus vraisemblable; mais se gouvernait-il par des raisonnements théologiques, et Paul, de son côté, n'a-t il pas trouvé une partie de sa doctrine en poursuivant la justification de son ministère? On ne peut pas s'appuyer sans réserve sur les écrits de l'Apôtre pour soutenir que les principes généraux de son enseignement se trouvèrent fixés dès l'époque de sa conversion, car il n'a jamais pris la peine d'étudier les progrès de sa propre pensée; tout se rattachait à l'événement de Damas, et il ne s'arrêtait pas à considérer si la pleine conscience de telle ou telle vérité ne lui était venue qu'après quelque temps d'hésitation et d'expérience. L'apparition de Jésus lui a montré qu'il combattait contre Dieu et son Christ; mais a-t-il compris du même coup que sa propre justice n'était que péché, et qu'il était néanmoins justifié? Bien hardi qui ose l'affirmer. Il semble que M. Feine ait plutôt analysé la doctrine de Paul, que le fait même et les conséquences immédiates de sa conversion.

7. L'histoire de l'âge apostolique est exposée avec érudition et méthode dans l'ouvrage de M. J. V. Bartlet, *The Apostolic Age*

(Édimbourg, Clark, 1900 ; in-8, XLIV-542 pages). Le premier livre traite de la première génération chrétienne, embrassant la période comprise entre l'an 29, date supposée de la résurrection, et l'an 62, date supposée du martyre de saint Paul ; le second traite de l'âge de transition, 62-70 ; le troisième, de la seconde génération chrétienne, de 70 à la fin du siècle ; le quatrième, de la vie ecclésiastique et de la doctrine. L'auteur est un critique conservateur ; il défend l'entière authenticité des Épîtres pastorales, considère comme une interpolation la partie de la seconde Épître de Pierre (II-XI, 71) qui dépend de Jude, afin de pouvoir attribuer le reste au prince des apôtres, soutient que l'auteur du quatrième Évangile n'est et ne peut être que l'apôtre Jean. Certaines opinions sont très discutables : on ne voit pas bien que le défaut de conclusion dans les Actes prouve que le procès de Paul a dû se terminer par sa mort, l'historien voulant dissimuler que Paul avait commis une bévue en se faisant conduire à César ; de ce que la question de la foi n'est pas envisagée de la même façon dans l'Épître de Jacques et dans celles de Paul, il ne suit pas que celle-là soit antérieure à celles-ci, et n'en dépende aucunement ; et c'est risquer beaucoup les comparaisons que d'assimiler Jacques à François d'Assise, en déclarant que le « frère du Seigneur » n'était ni dominicain ni jésuite ; il est bien douteux que l'Épître aux Hébreux ait été écrite pour confirmer dans la foi les chrétiens de Palestine après la mort de Jacques, et que ce soit « notre grand témoignage » touchant la vie des communautés judaïsantes entre l'an 62 et l'an 70 ; il est facile de prouver que la vigne du Seigneur est Israël, le royaume de Dieu, mais non que « la vigne de David », dans les prières eucharistiques de la *Didaché*, ne signifie pas autre chose, attendu qu'elle est en rapport avec la coupe, et doit figurer la vraie vigne du quatrième Évangile, c'est-à-dire le Christ avec les siens, dont la communion de vie s'entretient par le mystère eucharistique, etc. Le volume de M. Bartlet semble nourri de faits, et il renferme beaucoup de conjectures.

8. Un petit livre de M. l'abbé Le Camus, *Les enfants de Nazareth* (Paris, Vromant, 1900 ; in-8, 147 pages), écrit pour des enfants, peut intéresser les grandes personnes, même les hommes d'étude, qui y trouveront beaucoup de détails instructifs touchant la population actuelle de Nazareth, ses mœurs et coutumes, principalement les jeux des enfants. Peut-être serait-il facile d'abuser de la formule : « Autrefois par aujourd'hui », qui sert d'épigraphe : bien que rien ne change en Orient, beaucoup de choses ont dû changer à Nazareth depuis le temps où Jésus y vivait près de Marie et de Joseph.

Paris.

Jacques Simon.

CHRONIQUE D'HISTOIRE

ECCLÉSIASTIQUE

I. Moyen age. — 1. Avant d'écrire son grand ouvrage sur *La Cour de Rome et l'Esprit de réforme avant Luther*, Paris, Thorin-Fontemoing, (3 gr. vol. in-8, de 427, 574 et 456 pages), 1893, 1895 et 1897, M. Félix Rocquain avait déjà publié en 1881 une étude sur le pouvoir pontifical, sous ce titre : La Papauté au moyen âge. Son travail sur la Cour de Rome et l'Esprit de Réforme est donc le fruit mûri d'un long travail qui mérite d'attirer l'attention. L'auteur s'est proposé de « rechercher en ses origines et de suivre en ses progrès » le mouvement d'opinion qui s'était produit à l'égard de l'Église bien avant Luther et que Luther a fait aboutir à une révolution qui « a séparé de l'Église Romaine une partie notable de l'Europe ». Il a semblé à M. Rocquain que la Réforme s'est moins attaquée à des doctrines qu'à un *pouvoir*, c'est-à-dire au pouvoir pontifical, et « aux abus de ce pouvoir ». Il est inutile de disputer là-dessus ; il importe seulement de bien fixer quel a été le point de vue de l'auteur, pour s'expliquer l'étendue des siècles qu'il a cru devoir remonter afin de découvrir les origines lointaines de la Réforme et le caractère très spécial de son œuvre. Les abus d'un pouvoir quel qu'il soit naissent généralement de l'extension qu'ont prise ses attributions, et de l'excès même de son développement. C'est pourquoi M. Rocquain s'est transporté jusqu'au XIe siècle, à l'époque d'Hildebrand, afin de voir comment s'était constitué le pouvoir dont il suit, en descendant le cours des temps, les transformations successives.

Le premier volume porte en sous-titre les mots de *Théocratie, Apogée du pouvoir pontifical* ; il débute par un tableau de l'état de l'Église vers le milieu du XIe siècle, et s'arrête à la mort d'Innocent III, le 16 juillet 1216. Un premier livre raconte la « fondation de la théocratie » par Hildebrand, inspirateur de cinq pontifes avant de ceindre lui-même la tiare sous le nom de Grégoire VII et de déchaîner la querelle des investitures. Le livre suivant raconte la suite de la querelle sous « les premiers successeurs de Grégoire », et sa conclusion par le concordat de Worms, sous le règne de Calixte II. « La cour de Rome » sous les pontificats d'Honorius II, d'Innocent II, et, après deux autres pontifes éphémères, d'Eugène III, fait le sujet d'un vaste tableau dans la période relativement calme qui suit la lutte des investitures et qui précède le grave conflit de l'Empire et du Sacerdoce

dans la seconde moitié du XIIe siècle. Les abus d'un pouvoir qui se développe outre mesure : l'excès des appels au saint-siège, la centralisation sans contrepoids, la multitude et les abus de pouvoir des légats, commencent à poindre dans le temps même où la papauté en est encore à sa période ascensionnelle d'influence politique et ecclésiastique. « Les attaques des souverains séculiers », c'est-à-dire principalement de Frédéric Barberousse contre Alexandre III, et de Henri II d'Angleterre à l'occasion de sa lutte contre Thomas Becket, font l'objet d'un quatrième livre. La victoire de la papauté amène enfin « l'apogée du pouvoir pontifical » que marque surtout le règne d'Innocent III. Ce pontife, un peu surfait, et dont la figure ne soutiendrait peut-être pas la comparaison avec celle d'Alexandre III, ferme le XIIe siècle, et inaugure le XIIIe pour la plus grande commodité des historiens à qui la coïncidence entre une fin de siècle et la vie de quelque grand personnage historique offre l'avantage de marquer une division bien nette qui rentre sans peine dans le cadre chronologique ordinaire.

Le deuxième volume, en décrivant *les abus et la décadence de la papauté*, nous raconte les « luttes contre Rome » qui suivent le règne d'Innocent III, de 1216 à 1254, et comment « la papauté devient toute politique » dans la seconde moitié du XIIIe siècle (1254-1292). La « chute de la théocratie » sous Célestin V, Boniface VIII, Benoît XI et Clément V, amène le transfert du « Saint-Siège à Avignon » qui accélère encore la « décadence de la papauté » jusqu'à la veille du grand schisme (livre VI-X).

« Le grand schisme, » qui ouvre le troisième volume, se continue par le récit des « conciles généraux » qui mettent fin au schisme, non sans avoir fait déchoir la puissance pontificale du haut point qu'elle avait atteint. Sous Martin V et Eugène IV, la « réaction de la papauté » présage « la défaite définitive des conciles » consommée sous Nicolas V, Calixte III, et Pie II (livre XI-XIV). Le quinzième livre en racontant les règnes de Paul II (1464-1471) et de Sixte IV jusqu'à l'année de la naissance de Luther en 1483, montre tout à la fois « les papes princes italiens et les approches de la Réforme ».

Par cette simple analyse, on voit assez que le plan de l'auteur, l'objet même de son travail le condamne à relever tout le long des siècles tous les actes politiques, toutes les mesures ecclésiastiques qui de près ou de loin ont créé, ou favorisé, ou développé les abus dans la cour de Rome et dans son gouvernement. M. Rocquain s'en est excusé de son mieux par « les nécessités qui naissent du sujet même abordé par l'historien » ; et s'il est bon d'insister là-dessus, c'est moins pour en faire un reproche à l'écrivain qui choisit son sujet comme il l'entend, que pour prévenir les méprises d'un lecteur malavisé qui ouvrant le livre de M. Rocquain dans la pensée d'y rencontrer une histoire de la papauté serait assurément stupéfait d'y voir une longue et fastueuse énumération d'excès variés et peu de mentions des belles et bonnes actions qui expliquent en définitive, au point de vue

humain, la durée et la survivance de l'institution pontificale. L'ouvrage de M. Rocquain est pessimiste, pour ainsi dire par définition, et c'est ce qu'il importe de mettre fortement en lumière.

En revanche, l'auteur a fait effort d'impartialité à l'égard des papes qu'on aurait pu croire qu'il malmènerait le plus durement. Il rend justice au caractère de Grégoire VII, à son génie et à la droiture de ses intentions ; les déviations de son œuvre à travers la suite des temps, il les cherche moins dans les faiblesses de tel ou tel pontife particulièrement, que dans les fatalités d'un pouvoir très absolu qui n'est plus contenu dans certaines limites, soit par les lois de la société qu'il gouverne, soit par les résistances d'une hiérarchie solidement organisée, soit par la poussée d'une opinion publique éclairée. L'ensemble du récit tend à montrer que le pouvoir pontifical, tel que l'avait conçu Grégoire VII, a bientôt cessé de produire les fruits heureux qui en avaient favorisé et justifié aux yeux de la foule le plein épanouissement; que, par l'excès même de son développement, il lui est arrivé d'attiser la guerre en voulant imposer la paix, de s'établir au-dessus des lois et des canons qui l'eussent endigué utilement, de briser outre mesure le pouvoir épiscopal qui lui eût fait contrepoids, et de susciter par sa corruption, sa vénalité, son luxe, sa fiscalité, des antipathies et des haines sourdes qui préparèrent les voies à la Réforme de Luther. Ces idées sont tantôt formellement exprimées dans le commentaire des faits, dans les jugements qui accompagnent le récit des événements ou le portrait des personnages, tantôt elles se dégagent de l'enchaînement des faits. L'exposition est sereine; le ton ne trahit pas de passion; les citations, que j'ai vérifiées en assez grand nombre, sont exactes; et l'ouvrage, à tout prendre, sous bénéfice des observations faites sur son plan et sur son caractère général, mérite d'être pris en considération sérieuse.

L'auteur n'insiste pas toujours assez sur les raisons qui légitimaient certaines innovations dans le gouvernement ecclésiastique ; il montre du moins à merveille comment les mesures, les institutions, dues à des circonstances exceptionnelles, survivent trop souvent aux occasions qui les ont fait naître et engendrent des conséquences nuisibles, très différentes de celles que l'on attendait : centralisation de plus en plus grande du gouvernement de l'Église, interventions de plus en plus fréquentes du pape dans les élections épiscopales, exemptions accordées aux monastères de la juridiction des évêques, levée d'impôts sur les églises sous forme de décimes, d'annates, de réserves, attribution au pape du droit de nomination à des bénéfices dans les diocèses autres que le diocèse de Rome, privilèges étendus accordés aux ordres religieux et notamment aux ordres mendiants pour l'exercice du ministère, envoi de légats dans les provinces ecclésiastiques, effort politique en vue de soumettre nombre de pays au saint-siège par les liens d'une vassalité effective, multiplication des excommunications et des interdits ; emploi des armes spirituelles pour la défense d'intérêts temporels et réci-

proquement recours au bras séculier pour la répression d'hérésies ou de désordres trop souvent alimentés par les abus mêmes de l'Église ; tous les genres de misère, de faiblesse défilent sous les yeux du lecteur non pas dans un tableau monotone mais à l'occasion des événements toujours si variés de l'histoire humaine, et dans un rapport étroit avec la politique générale du Saint-Siège.

On écrirait un volume si l'on voulait chicaner sur les détails. M. Rocquain ayant généralement soin de citer les textes contemporains, il faudrait, pour redresser ce qui paraît poussé au noir par endroits, tracer un tableau à la Janssen des vertus des papes et des bienfaits de l'Église. Il est un point pourtant qui mérite d'être signalé à l'attention : M. Rocquain parle fréquemment de la Constitution de l'Église, comme si elle était écrite quelque part *ne varietur*, en un texte auquel on puisse se reporter pour juger d'après lui les hommes et les événements. C'est là une idée que les auteurs de Droit public ecclésiastique ont accréditée par leurs constructions naïves où il entre plus de raisonnements abstraits que de faits positifs. En réalité, l'Église est un organisme vivant, extrêmement souple, capable de s'adapter, l'histoire l'a montré et le montre encore, aux conditions de lieu, de pays, de régime et de civilisation les plus différentes ; elle a successivement développé ou au contraire laissé s'engourdir ses institutions, suivant qu'elles étaient nécessaires à son existence ou utiles ou superflues ; on étonnerait bien aujourd'hui le monde même catholique, même ecclésiastique, si l'on réunissait en un code les principes que les papes ont formulés aux XIe et XIIe siècles sur l'étendue et la portée de leurs droits à l'égard des pouvoirs civils, et l'on déchaînerait une révolution religieuse autrement générale que ne fut le protestantisme si l'on prétendait les appliquer ; pourtant l'Église est de nos jours le prolongement authentique de celle qui soutint la querelle du sacerdoce et de l'empire. Pareillement l'Église du moyen âge, malgré l'hypertrophie de l'un ou l'autre de ses organes, continuait bien l'Eglise des temps plus anciens, et en ce qui concerne le pouvoir pontifical M. Rocquain aurait pu trouver dans le règne de Nicolas Ier et de Léon Ier des précédents aux coups d'autorité d'un Grégoire VII et de ses successeurs.

Cette observation avec le développement qu'on pourrait lui donner explique amplement les transformations du pouvoir spirituel des papes, et le débordement de leur autorité sur le domaine temporel ou séculier. Elle n'empêche pas la justesse des commentaires de M. Rocquain en ce qui regarde principalement la confusion, perpétuelle au moyen âge, du spirituel et du temporel, et l'engrenage redoutable des intérêts temporels qui a entraîné souvent les papes à des démarches fâcheuses pour leur autorité spirituelle. On trouvera dans la *Cour de Rome*, sur ce point, un ensemble de faits et de textes bien enchaînés, clairement exposés, faciles à consulter, et qui le fussent devenus davantage encore si l'auteur avait pris la peine de faire une table analytique des matières.

Il ne rentrait pas dans le dessein de l'auteur de dire le dernier mot de la science sur les sujets secondaires qu'il mentionne et qu'il traite seulement dans leur rapport avec l'objet principal de l'ouvrage. Ni sur Abélard, par exemple, ni sur l'Inquisition, ni sur saint Bernard, ni sur les croisades, il n'a prétendu être complet, ni même donner une bibliographie. Il serait donc oiseux de vouloir le compléter sur ces différents points ; ce qui fait l'utilité de son livre, en dehors de l'exposition même, c'est moins la bibliographie que le grand nombre de textes originaux qu'il a empruntés aux lettres et documents du temps, et dont les passages principaux sont enchâssés dans l'ouvrage. Toutefois les indications bibliographiques pourraient être souvent plus claires. Là surtout, où les renvois se font à la page d'un auteur, il faudrait toujours indiquer la collection à laquelle appartient l'ouvrage, ou l'édition. La meilleure méthode consisterait à mettre à la fin de l'ouvrage ou mieux encore au commencement de chaque volume, une liste alphabétique des livres cités avec les indications complètes pour les retrouver. Cela permettrait de simplifier sans inconvénient les notes du bas des pages. Quel lecteur, en lisant le renvoi : Salimbene, *Chron.* et un chiffre, devinera qu'il faut l'aller chercher dans le t. III des *Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia*, Parmae, 1857.

2. M. Rocquain n'a pas insisté autant qu'il conviendrait sur le rôle des collections canoniques dans le développement et l'extension du pouvoir du pape. Un professeur de l'université de Graz vient de publier une brochure contenant deux mémoires ou plutôt deux discours de prise de possession des fonctions de recteur, dont l'un au moins offre un intérêt pour l'histoire du décret de Gratien : Friedrich Thaner, *Abaelard, und des canonische Recht; Die Persoenlichkeit in der Eheschliessung*, Graz, Leuschner et Lubensky, 1900 (1 vol. in-8, 55 pages, Prix : 1 M. 20 pf. = 1 fr. 50). Le premier de ces mémoires a pour objet d'éclaircir le rapport qui existe entre le Décret de Gratien et les ouvrages soit d'Abélard, soit de saint Bernard, ou plus spécialement le *Sic et non* du premier et le *De consideratione* du second. En réalité saint Bernard n'est là que pour faire un pendant oratoire à Abélard qui retient presque entièrement l'attention. Mort en 1142, et contemporain de Gratien, Abélard disparut avant le moment de la grande diffusion du *Décret*; mais on retrouve chez lui quelques-unes des préoccupations et des méthodes qui ont dirigé Gratien ; ces analogies sont à relever avec d'autant plus de soin, qu'elles expliquent le crédit d'Abélard jusque dans la curie romaine, et les difficultés que rencontra Bernard de Clairvaux pour emporter la condamnation de son rival.

Le *Sic et non* d'Abélard réunit environ dix-huit cents passages de la Bible ou des saints Pères qui présentent entre eux des divergences, des oppositions ou des contradictions, et les groupe en 158 chapitres ; un prologue avertit le lecteur des moyens de résoudre les contradictions ou d'atténuer les divergences ; ils sont plus ou moins renou-

velés d'écrivains comme Ive de Chartres ou le cardinal Dieudonné. L'analogie de ce travail avec celui de Gratien ressort des mots *Concordia discordantium canonum* ajoutés par Gratien en manière de sous-titre à son Décret, pour marquer sa préoccupation de ramener à l'unité des textes venus de sources d'une extrême diversité. Malgré sa renommée révolutionnaire, Abélard est bien de son temps par la manière dont il comprend la conciliation des textes. Il vise moins à étudier chaque passage en lui-même, en le replaçant à son époque et dans son milieu d'origine pour mieux en approfondir le sens, qu'à peser les autorités pour les comparer entre elles, et qu'à les sauvegarder toutes à la fois, en usant d'interprétations subtiles pour trouver à chacun des passages, par la seule raison raisonnante, un sens acceptable, sans aucun souci des difficultés qu'y opposerait une recherche historique un peu sérieuse. C'est le triomphe d'une dialectique intrépide qui se plaît aux chefs-d'œuvre et, pour ainsi dire, aux miracles des distinctions poussées à l'infini, et dont la pratique exige de ses maîtres-ouvriers plus d'art que de science. A tout prendre cependant, Abélard est un novateur en ce qu'il fournit une matière à l'exercice de l'intelligence, en ce qu'il propose des principes qui dépassent en portée l'emploi qu'il en fait : « C'est par le doute, dit-il, que nous arrivons à la recherche, et par la recherche que nous percevons la vérité ». Les papes ne manquèrent pas de se servir d'une méthode d'interprétation qui desserrait à souhait les mailles de canons devenus gênants, et dont les conséquences ultérieures en faveur de l'entière émancipation de la raison ne troublaient point encore leur horizon. Le cardinal Gui de Castellis, grand partisan d'Abélard, devenu le pape Célestin II, tint même compte des nouveautés introduites par les théories de Gratien jusque dans le style de la chancellerie romaine.

Les idées générales émises en 1886 par le Dr Thaner recevaient la même année une éclatante confirmation de l'étude publiée par H. Denifle dans l'*Archiv fur Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, sur les sentences et la théologie d'Abélard où il reconnaît l'influence de cet écrivain sur Gratien. En constatant son accord avec le R. P. Denifle, et en précisant quelques affirmations sur la méthode d'Abélard, le Dr Thaner, dans un appendice à son mémoire, réunit un grand nombre de renvois à des passages de Gratien qui permettent de vérifier les rapports de la méthode préconisée par Abélard avec celle qu'a suivie Gratien.

Le deuxième mémoire offre surtout de l'intérêt pour les lecteurs qui approfondissent les questions de mariage, et les empêchements qui naissent des erreurs commises par un époux à propos de la personne de son conjoint.

3. Les ouvrages comme celui de M. Rocquain sur la *Cour de Rome* disséminent dans le récit, dont l'ordre est surtout chronologique, des extraits de lettres ou de mémoires qui attestent le profond mécontentement des églises et des prélats à l'égard de la fiscalité romaine. Mais

des doléances de ce genre on en peut trouver à toutes les époques, et faute de travaux approfondis sur les sources de revenus et sur les chiffres de dépense du saint-siège, il est difficile de se représenter exactement la physionomie de la chambre apostolique aux différentes époques du moyen âge, et en quoi ses exigences pécuniaires au XIVe siècle, par exemple, dépassent celles du XIIIe. L'on n'a qu'une vague idée d'ensemble, fondée sur la multiplication progressive des procédés de fiscalité : annates, levées de décimes, mandats, réserves, etc... La publication des registres des papes commence à fournir des documents sur la matière, aussi bien que les recherches particulières des savants, comme celles de M. Fabre sur le *Liber Censuum* et sur les décimes ecclésiastiques dans le royaume d'Arles, celles de M. A. Gottlob sur les taxes levées à l'occasion ou sous prétexte des croisades, celles du P. Ehrle sur la succession de Clément V, ou de Saegmuller sur le trésor de Jean XXII. M. Jordan présentait naguère au Congrès des savants catholiques à Bruxelles, un intéressant travail sur *Le Saint-Siège et les banquiers italiens* (compte rendu 3e congrès des Cath. à Bruxelles, 1894, V, 291-302) et M. Schneider, en 1899, publiait un autre essai d'un extrême intérêt sur les rapports financiers des banquiers de Florence avec l'Église romaine entre les années 1285 et 1304. L'enquête sur les ressources financières de l'Église romaine au moyen âge en est seulement à ses débuts ; elle apportera certainement dans l'avenir une utile contribution à l'histoire des papes depuis le XIIe siècle jusqu'à la Réforme, et permettra de donner plus de précision aux jugements émis sur leur politique et sur la moralité ou sur l'opportunité des pratiques fiscales qui permettaient de la soutenir.

Déjà connu par son travail sur les taxes des Croisades, M. A. Gottlob a publié en 1899 un article important sur les emprunts pontificaux au XIIIe siècle ; *Paepstliche Darlehensschulden des 13 Jahrhunderts*, dans l'*Historisches Jahrbuch*, 1899, p. 665- 717. Afin de mieux étreindre le sujet il l'a renfermé dans les limites d'un seul siècle, pour lequel nous n'avons pas autant de documents que pour l'époque plus tardive des papes d'Avignon ; mais le XIIIe siècle étant celui de la grande lutte des papes contre les Hohenstaufen, l'époque où nombre de projets de croisades furent ébauchés sinon toujours exécutés, où la mise en œuvre de la politique mondiale des papes et de leur suprématie temporelle exigeait d'immenses ressources, il est de la plus haute importance de se rendre compte comment les papes se les procuraient, au prix de quelles peines et de quels sacrifices. Innocent III avait poursuivi ses entreprises sans beaucoup endetter le saint-siège : les seigneurs croisés entretenaient en partie leurs troupes eux-mêmes et l'on n'avait encore dans les armées de son temps que peu de mercenaires. On prendra seulement au XIIIe siècle l'habitude de les enrôler. De plus, Innocent, tuteur du jeune Frédéric de Hohenstaufen, avait entre les mains des gages qui garantissaient « au pape les dépenses que lui coûteraient la défense du royaume et la protection de la personne de Frédéric ». Ces frais furent

de 12.000 onces d'or pour l'année 1210. L'Église romaine, pour se couvrir, percevait à titre de dédommagement à la place du roi les revenus de l'abbaye du Mont-Cassin, des seigneurs d'Aquin, du comte de Sora, du comté de Fondi et du territoire en deçà du Garigliano. Enfin les taxes de croisades de 1198, de 1199, les levées de taxes ecclésiastiques pour la guerre des Albigeois en 1209, le vingtième des revenus ecclésiastiques consenti par le IVe concile de Latran en 1215 et les offrandes des fidèles en vue de gagner les indulgences, constituaient des ressources très importantes, encore qu'il soit malaisé d'en fournir en chiffres l'évaluation pécuniaire. Mais ses successeurs sont déjà en proie aux besoins d'argent : Honorius III (1216-1227) emprunte sans trop de difficulté les sommes nécessaires aux subventions des croisés et il gage l'emprunt spécial pour la guerre des Albigeois sur le vingtième des revenus des provinces ecclésiastiques de Sens, Bourges et Reims. Avec Grégoire IX (1227-1241) commence la plaie d'argent, qui sera cuisante jusque vers la fin du siècle. Les églises de France et d'Angleterre furent mises fortement à contribution pour assurer la régularité des paiements dans les courts délais réclamés par les créanciers : 23 monastères français furent taxés chacun à mille et le monastère Saint-Martin de Laon à 2000 livres tournois, les deux ordres des Templiers et des Hospitaliers chacun à 2.000 marcs (le marc valant en France environ 1 livre 14 sous tournois). Innocent IV (1243-54) au rapport de son biographe, Nicolas de Curbio, dut se cacher des créanciers de son prédécesseur dont il héritait une dette de 150.000 livres, non compris les intérêts qui montaient environ à la même somme. Comme d'ailleurs il poursuivit simultanément toutes sortes d'entreprises avec la plus extrême vigueur : la guerre contre Frédéric, la Croisade, l'intronisation de Charles d'Anjou sur le trône de Sicile, il fallut recourir à tous les moyens connus de battre monnaie : le concile de Lyon en 1245 accorde pendant trois ans le vingtième des revenus ecclésiastiques ; plus tard, vers 1249, le pape gage sur des domaines et des châteaux de l'église romaine dans les provinces d'Ancône, de Spolète, etc... deux emprunts de 10.000 marcs d'argent et de 11.000 onces d'or ; vers la fin de son règne, il ne trouve à emprunter que difficilement et à des conditions très onéreuses.

Sous Alexandre IV (1254-1261) l'Angleterre, qui avait un candidat, le prince Édouard, pour le trône de Sicile, fut particulièrement grevée par les décimes que le pape accordait au roi sur les églises de son royaume ; mais ses emprunts personnels sont pénibles à effectuer, et il contraint certains monastères comme Saint-Paul à Terni, Acquaviva à Spolète, à payer d'avance leurs redevances de quarante années. Urbain IV (1261-64) revint à la candidature d'un prince français pour la Sicile, trouvant plus de facilité à tirer de l'argent de la France que de l'Angleterre. Clément IV (1265-68), après s'être vu parfois dans l'impossibilité de payer l'entretien de sa maison, et avoir lui-même emprunté de grosses sommes, put commencer à diminuer les dettes du Saint-

Siège. Le développement considérable des prélèvements de taxes sur les bénéfices et des réserves dans le dernier quart du XIIIe siècle, les décimes ecclésiastiques accordés pour six années par le concile de Lyon en 1274 permirent à Grégoire X (1272-1276) d'emprunter une fois 25.000 marcs d'argent, une autre fois 15.000 marcs. De ses successeurs, il n'y a que Martin IV (1281-85) qui recourut beaucoup à l'emprunt. Les affaires de Sicile exigèrent des sommes énormes que Clément V en 1306 estime à 366.000 onces d'or; la révolte en Romagne occasionna des dépenses; enfin le pape pour se concilier la France dans la guerre contre le royaume d'Aragon laissa inscrire au passif du Saint-Siège, dans le règlement de compte entre le roi et le pape depuis le temps de saint Louis, une somme de 121.154 livres. Honorius IV (1285-1287) et Nicolas IV (1287-92) travaillèrent à l'extinction des dettes sans recourir à l'emprunt, autrement que d'une façon toute passagère.

La revue que passe M. Gottlob des emprunts pontificaux et à cette occasion des différents moyens de battre monnaie employés par les papes, est pleine d'enseignements. Nous ne retenons ici que ceux qui intéressent le plus l'histoire générale. A moins de pénétrer dans le détail des opérations financières, l'on risque de ne pas saisir les causes profondes du mécontement des peuples contre la papauté. Les marchands, négociants, banquiers qui prêtaient aux papes et qui faisaient au commerce d'argent de gros bénéfices, ne semblent pas s'être mal trouvés de leurs relations d'affaires avec les papes. Ces derniers ont presque toujours fait honneur à leur signature, et leur crédit, du moins au XIIIe siècle, était en général très supérieur à celui des princes, soit que leur bonne foi fût en général au-dessus de tout soupçon, soit que leurs emprunts fussent gagés par des revenus situés dans les Etats d'un prince qui accordait sa garantie au prêteur pontifical; il n'y eut que le pape Urbain IV qui se délivra d'une partie de ses dettes, en calculant exactement quelle somme venait du capital perçu, quelle somme venait des intérêts qualifiés alors d'usure, et qui ne voulut payer que le remboursement du capital; ce fut une des causes de la rupture des relations d'affaires entre le saint-siège et la maison des Scotti, grands banquiers de Sienne, qui avaient prêté à ses deux prédécesseurs; mais il arriva que son successeur, Clément IV, particulièrement obéré, ne trouva que 50.000 livres tournois, en mettant même en gage tout « le trésor de l'Église » c'est-à-dire jusqu'aux vases d'or et d'argent et jusqu'aux pierres précieuses de sa maison. Pareille situation était très exceptionnelle ; les papes trouvaient de l'argent, mais en payant parfois de gros intérêts dont le poids retombait en définitive sur les églises. Lorsque les conciles généraux étaient appelés à se prononcer sur les levées de décimes ou de vingtièmes, il y avait au moins une apparence de consentement de la part des contribuables, encore qu'ils ne fussent point appelés à surveiller l'emploi des fonds qu'ils avaient payés ; mais l'irritation ne pouvait manquer de se faire jour lorsque

les papes, dans la poursuite de leurs visées politiques, négociaient directement avec les princes et payaient leur concours en leur livrant une part des revenus ecclésiastiques de leurs États que l'accord des deux puissances mettaient la foule des contribuables dans l'impossibilté de refuser. La colère croissait encore, lorsque le pape se sentant appuyé par les souverains séculiers, gageait directement un de ses emprunts sur les revenus de telle province ecclésiastique ou de tels monastères ou de telles églises particulières. Innocent IV était assez coutumier du fait en France et en Angleterre, et Alexandre IV essaya de le légitimer en faisant appel à la plénitude du pouvoir apostolique ; formule commode, élastique, derrière laquelle on ne savait au juste s'il fallait voir un acte de haute administration ou de propriété et de domination absolue : *Licet vos et ecclesias vestras*, écrit Alexandre IV aux évêques anglais, *earumque bona.... certis mercatoribus.... de apostolice potestatis plenitudine fecerimus obligari....* » et l'un des collecteurs pontificaux tirait du fait créé par le pape une conséquence théorique qui eût bien étonné les donateurs qui avaient doté les églises : *quod omnes ecclesiae sint domini papae.* Le plus cruel emploi de cette autorité à l'égard d'églises hypothéquées malgré elles, consistait à accorder aux prêteurs, en cas de retard ou de suspension de paiement de la part de la cour de Rome, le droit de se mettre en possession du gage en vertu de leur titre et de leur autorité propre. Clément IV en usa ainsi envers la plupart des églises de Rome, et d'autres papes à l'égard d'églises étrangères. Comme les délais de remboursement étaient en général à court terme (souvent de deux à six mois), l'on conçoit les insistances des lettres pontificales aux collecteurs et les récriminations des églises; en général les papes eurent le plus grand soin de dégager les gages accordés ainsi à leurs créanciers ; mais la situation des églises exposées à se voir soudainement saisies pour des dettes qu'elles n'avaient pas contractées, n'en restait pas moins douloureuse et le souvenir en marquait une longue trace de rancune et de colère.

Notons en passant que les papes payaient des intérêts pour les sommes empruntées, et que sans cela ils n'eussent point trouvé de prêteurs. M. Gottlob a réuni, p. 713, un certain nombre de textes qui ne laissent aucun doute à ce sujet : empruntez, écrit Innocent IV à maître Albert, l'un de ses représentants, *etiam si opportuerit sub gravibus usuris* (7 juin 1243). Seulement l'intérêt au lieu d'être clairement avoué comme de nos jours était souvent déguisé sous différentes formes : tantôt le prêteur inscrivait sur l'obligation une somme supérieure à celle qu'il avait réellement déboursée; tantôt l'emprunteur se reconnaissait débiteur de dommages compensateurs en cas de retard de paiement, et ces dommages équivalaient à l'intérêt payé de nos jours pour les emprunts à longs termes. Entre la théorie sur le prêt à intérêt et la pratique, il y avait donc au moyen âge une divergence que la casuistique cherchait à atténuer, mais que les nécessités de la vie à la cour même des papes, où les banquiers étaient accueillis en « familiers », ne permettaient pas de méconnaître.

Les résistances à la politique financière des papes furent assez nombreuses : en Angleterre notamment, le clergé ne gagnait rien à l'entente du pape avec le roi qui s'accordaient à le charger de taxes et d'impôts ; aussi le clergé et la noblesse, au temps d'Alexandre IV, travaillent-ils de concert à rompre un accord dont ils faisaient les frais. Le roi ayant suspendu les subventions qu'il avait promises, négocia avec la cour de Rome entre 1256 et 1259 ; le pape, de son côté, refusa de verser au trésor royal le produit des taxes ecclésiastiques et des impôts de croisade, et voulut l'employer de son chef au règlement de ses emprunts ou le faire venir à Rome ; mais le roi ordonna de transporter ces sommes au nouveau Temple à Londres, et comme les collecteurs pontificaux rencontrèrent en Angleterre chez les contribuables une résistance effective, force fut de s'en remettre à la bonne volonté du roi de remplir les engagements qu'il avait pris. On ne sait ce qu'il advint de cette affaire.

Les souverains séculiers ne pouvaient se désintéresser d'une organisation financière qui drainait l'argent de leurs États pour être employé hors de leurs États quelquefois dans des guerres tout à fait étrangères, sinon même directement contraires à leurs intérêts ; du moment que leur clergé avait des revenus dépassant ses besoins, ils devaient naturellement être amenés à s'en saisir pour les faire servir à l'État. C'est ainsi que Philippe le Bel, en France, eut bien soin de réclamer plus tard du pape, comme une dette, les 154.352 livres de Tours 7 sous et 6 deniers, que le pape Martin IV s'était fait remettre par le Temple de Paris sur le produit des décimes ecclésiastiques, et qu'il avait employés à réprimer une révolte des Romagnes. Que les souverains fussent toujours animés d'intentions justes dans leurs réclamations, c'est ce qu'il serait naïf de penser. Sans l'intervention du pape, ils eussent souvent assujetti et dépouillé les églises de leurs États ; mais on voit aussi comment le fisc pontifical rejetait les églises du côté des princes, et comment ses exigences avaient préparé le terrain pour la revendication d'indépendance des États et en partie des Églises, dont Philippe le Bel a donné le signal avec un succès significatif.

4. Plusieurs études de M. Renan, parues dans l'*Histoire littéraire de la France*, portent sur Guillaume de Nogaret, sur Pierre Dubois et Clément V. Elles ont été réunies en volumes récemment, et quoique vieillies elles demeurent intéressantes, même après les travaux de Holtzmann sur Nogaret, de Wenck sur Clément V, de Ch.-V. Langlois sur Dubois : Ernest Renan, *Etudes sur la politique religieuse du règne de Philippe le Bel*, Paris, Calmann Lévy, 1899.

5. Parmi les documents que M. Rocquain pourrait utiliser dans une édition ultérieure de la *Cour de Rome*, signalons le discours de Pierre-Paul Verger (l'aîné), l'un des plus anciens représentants de la Renaissance italienne, auquel Karl Alois Kopp, *Petrus Paulus Vergerius der Aeltere*, a consacré deux articles de l'*Historisches Jahrbuch*, 1897, p. 273-310, et 533-571. Chargé de prononcer en consistoire public un

discours sur la réunion des Églises, après la mort d'Innocent VII et avant la réunion du conclave qui élut Grégoire XII, il témoigne brillamment de l'état d'esprit qui prévalait à la cour de Rome à cette période du grand schisme, et qui eût probablement fait différer l'élection d'un nouveau pape si la crainte de troubles à Rome n'eût pressé les cardinaux de procéder à une élection. L'orateur prend nettement parti pour la légitimité du pape romain ; mais, au nom de cette légitimité même, et en vue de la rétablir dans le monde entier, il met en garde contre une élection hâtive qui éternisera le schisme. Il s'adresse aux cardinaux qui alléguaient les troubles possibles de Rome : « Vénérables Pères, s'écrie-t-il, craignez qu'en veillant à conserver une ville, vous ne veniez à perdre l'univers, et que l'obéissance spirituelle ne dépérisse parmi vos soins pour un faible pouvoir temporel » (p. 298).

Le peu de bonne volonté qu'avait montré, soit Boniface IX, soit Innocent VII à se sacrifier pour l'unité, l'avait rendu sceptique à l'égard de l'abdication éventuelle du pape que l'on élirait à Rome ; il avait essayé de persuader à Innocent de proposer à ses rivaux une renonciation collective à la tiare. Il invitait donc les cardinaux à ne pas tenir de concile particulier, à retarder l'élection jusqu'à ce que l'on ait pu inviter les deux autres papes (qu'il a bien soin de ne pas qualifier d'antipapes) à abdiquer : « Vous aurez ainsi Dieu et les hommes comme témoins de votre bonne volonté, et prouverez au monde entier la bonté de votre cause et la droiture de vos dispositions ». Les abus de l'Église il les signale en passant à la vénérable assemblée : « Je suis d'avis que si Pierre et Paul ressuscitaient d'entre les morts par la volonté de Dieu et venaient parmi nous, ils ne reconnaîtraient plus leur Église. Ils n'accepteraient point cette Église pour la leur, pas plus que nous ne les recevrions nous-mêmes. Comme ils n'auraient pas de bulles, on ne leur accorderait point créance, et l'on se défierait d'eux parce qu'ils ne posséderaient ni or ni argent. En condamnant de pareils désordres, je n'ai point la prétention de passer pour bon, mais en les désignant, je dis sûrement la vérité, et votre conscience ne peut ne pas m'en rendre le témoignage ».

II. Époque moderne. — 1. Quoique laïque et l'un des écrivains classiques du XVIIe siècle, Pascal est aussi l'un des plus grands noms de l'histoire ecclésiastique, et de ceux qui suscitent la plus extrême diversité de jugements. Un livre excellent sur la vie, la carrière et les ouvrages de Pascal est celui de M. Victor Giraud, *Pascal : l'homme, l'œuvre, l'influence*, 2e édition, Paris, Fentemoing, 1900 (1 v. in-16 de x-252 pages, 3 fr. 50). L'auteur publie en 21 leçons les notes d'un cours qu'il a professé à l'université de Fribourg en Suisse, durant un semestre de 1898. La forme de cette publication lui a été sans doute inspirée par le riche magasin d'indications et d'aperçus qui se trouve au rez-de-chaussée du *Manuel d'histoire de la littérature française* par M. Brunetière. Le style télégraphique permet de

condenser dans un espace très restreint une multitude de renseignements, d'indiquer les développements, les sujets de réflexion sans y entrer soi-même ; cela donne parfois des airs de profondeur à des pensées qui ne résisteraient point à une analyse un peu serrée, ou dont le développement, s'il était entrepris, ferait bientôt voir le néant ; le livre de M. Giraud, en général, échappe à ce reproche, l'auteur n'ayant point couru après l'originalité, encore qu'il ait son mérite personnel auquel M. Boutroux a rendu un hommage tout à fait justifié par la valeur du livre. Autant les lecteurs superficiels y trouveront peu d'intérêt, autant les professeurs en tireront de profit ainsi que les étudiants de licence ou les hommes de réflexion qui aiment par dessus tout qu'on leur offre un instrument de travail et matière à recherches personnelles. Ils y trouveront notamment un sérieux dépouillement des ouvrages déjà composés sur Pascal, et non seulement des livres, mais des articles de revue qui risqueraient d'échapper à leur attention, et un aperçu au moins de leur contenu.

Un fragment de Pascal qui manque dans l'édition de M. le chanoine Didiot et dans quelques autres, ou qui n'est point expliqué — éditions Astié, Guthlin, Molinier, — ou qui l'est d'une manière bien obscure — édition Rocher, — quand ce n'est pas de façon tout à fait erronée — édition Havet, — a trait à l'Eucharistie. Il avait été commenté naguère dans le dernier volume des *Lettres chrétiennes*, périodique peu connu et dont la publication s'est arrêtée en 1882. M. Léonce Couture vient de publier à nouveau son mémoire : *Commentaire d'un fragment de Pascal sur l'Eucharistie*, Paris, Lecoffre, 1899 (in-8 de 32 pages), après l'avoir mis au courant des derniers travaux parus. Le texte du fragment est revisé d'après l'édition de M. Michaut, et M. Couture démontre avec beaucoup de force qu'il représente chez Pascal la réfutation d'une opinion de Descartes sur l'Eucharistie. Le philosophe ne l'avait pas publiée, mais exposée par lettre vers l'année 1645 au jésuite Mesland, et c'est M. Emery qui l'a fait connaître du grand public, dans les *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, 1811. Toutefois elle fut connue à Port-Royal, adoptée par quelques-uns de ses amis, soumise en 1669 au jugement du docteur Arnauld et malmenée par lui, aussi bien que par Nicole. Les deux théologiens craignaient à bon droit que Port-Royal tout entier ne fût rendu responsable d'une opinion au moins singulière, quoique orthodoxe d'intention, qui n'appartenait pas essentiellement au système religieux janséniste et qui n'avait recueilli à Port-Royal que des suffrages peu nombreux et peu marquants. La théorie de Descartes que M. Emery qualifie d'ingénieuse peut se résumer ainsi : après la consécration, l'âme de Jésus-Christ, au lieu d'être naturellement jointe avec des particules matérielles devenues par association avec d'autres particules les organes d'un corps humain nécessaires à la vie, se trouve informer surnaturellement chacune des particules du pain et du vin qui deviennent ainsi le corps du Christ, lequel « n'est qu'une fois en toute l'hostie quand elle n'est point

divisée » et se trouve « tout entier en chacune de ses parties quand elle l'est ; parce que toute la matière, tant grande ou petite qu'elle soit, qui est ensemble informée de la même âme humaine, est prise pour un corps tout entier ». Voici maintenant le fragment de Pascal, qui est assez court, mais d'un grand intérêt :

« Elle (l'hostie) est toute le corps de Jésus-Christ, en son patois (le patois de Descartes) mais il ne peut dire qu'elle est tout le corps de Jésus-Christ.

« L'union de deux choses sans changement ne fait point qu'on puisse dire que l'*une* (correction de M. Couture au lieu de l'*un*) devient l'autre. Ainsy, l'âme estant unie au corps, le feu au bois, sans changement. Mais il faut changement qui face que la forme de l'une devienne la forme de l'autre : ainsi, l'union du Verbe à l'homme.

« Parce que mon corps sans mon âme ne feroit pas le corps d'un homme, donc mon âme unie à quelque matière que ce soit fera mon corps.

« Il ne distingue la condition nécessaire d'avec la condition suffisante. L'union est nécessaire, mais non suffisante.

« Le bras gauche n'est pas le droit. L'impénétrabilité est une propriété des corps.

« Identité de numéro au regard du mesme temps, exige l'identité de la matière. Ainsi si Dieu unissoit mon âme à un corps, à la Chine, le mesme corps, idem numéro, seroit à la Chine ; la mesme rivière qui coule là est idem numéro que celle qui court en mesme temps à la Chine. »

M. Couture dans son commentaire fait une excellente application du fragment à la théorie de Descartes. On ne peut que s'y reporter.

2. Des notes substantielles que M. Couture a jointes à son beau Mémoire, tirons un renseignement qui manque à l'ouvrage de M. Bourseaud, sur l'*Histoire et Description des manuscrits et éditions originales de Bossuet* (Paris, Picard, 1897) ; c'est que Bossuet avait composé un *Examen d'une nouvelle explication du mystère de l'Eucharistie*. Les éditeurs d'Arnauld, *Œuvres d'Arnauld*, t. 38, p. xxiii, qui l'analysent et le citent, disent que le manuscrit est rare. Peut-être quelque Bossuétiste nous le rendra-t-il un jour ! Dans l'appendice du mémoire, M. Couture reproduit le passage de la « Préface historique et critique » des œuvres philosophiques d'Arnauld, auquel est incorporé le fragment en question de Bossuet. Si M. Druon n'est pas précisément un bossuétiste, il nous a pourtant tracé un aimable tableau de la vie de *Bossuet à Meaux*, Paris, Lethielleux, in-12, 1899 (264 pages 3 fr.). Quelques chapitres, très clairs, élégamment écrits, sans longueur, nous instruisent du rôle personnel tenu par Bossuet dans son diocèse, auprès des fidèles paysans des campagnes ou habitants de la ville épiscopale, et dans les communautés religieuses de son diocèse.

3 C'est un fort honnête volume, de belle apparence, que le curé de Wurzbourg vient de consacrer à la mémoire du cardinal Consalvi, le

grand et fidèle ministre du pape Pie VII : Mgr Engelbert Lorenz Fischer, *Cardinal Consalvi*, Lebens und Charakterbild, Mainz, Kirchheim, 1899 (1 vol. in-8 de xv-350 pages. Prix 4 mark = 5 francs; relié 6 fr. 25). Les proportions du livre, l'impression très soignée, la reproduction en gravure du monument sculpté par Thorwaldsen et érigé en l'honneur de Consalvi dans le Panthéon de Rome, font honneur à la maison du grand éditeur de Mayence. Mgr Fischer n'a certainement pas eu l'intention d'écrire une histoire approfondie du cardinal Consalvi; on ne s'expliquerait pas sans cela à propos du concordat français le silence fait sur les publications de M. Boulay de la Meurthe, ni à propos du mariage de Napoléon l'omission des travaux de M. Welschinger; il a seulement prétendu tracer un portrait historique, et il s'est servi le plus habituellement pour cette tâche des mémoires de Consalvi publiés par Crétineau-Joly, des travaux de M. Artaud de Montor sur les papes, des souvenirs de M. Rémusat sur la cour de Napoléon Ier. Assurément le portrait n'est pas manqué; la figure du cardinal a suffisamment de relief et de vie; mais l'histoire de ce grand homme reste à écrire. Les épisodes dont fourmille la vie de Napoléon ont exercé leur séduction sur Mgr Fischer qui n'a pu se tenir de raconter et de décrire longuement le voyage de Pie VII en France et la cérémonie du sacre de Napoléon. Sans doute le cardinal Consalvi avait la main dans ces événements, les ayant conseillés, négociés et préparés; mais il suffisait peut-être d'en exposer la préparation avec assez de détails, et d'en marquer clairement les suites. Durant trente pages (154 à 184), le lecteur, entraîné sur la route de Paris derrière Pie VII, perd entièrement de vue le cardinal Consalvi demeuré à Rome pour administrer les États de l'Église. Ailleurs, il convenait au contraire d'insister sur le rôle de Consalvi et d'entrer au besoin dans quelques détails pour faire voir le jeu de ses hautes facultés diplomatiques et administratives. A moins de décrire le désarroi des institutions dans l'État pontifical après le retour de Pie VII à Rome, il était impossible de donner une idée complète de l'activité déployée par le cardinal secrétaire d'État. Les cinq pages consacrées aux mesures de réorganisation décrétées sous l'inspiration de Consalvi ne permettent qu'une énumération trop rapide (p. 301-306). A plus forte raison fallait-il plus de deux pages (295-297) pour le congrès de Vienne, le point culminant de la carrière de Consalvi. — A différentes reprises il est question des dégâts occasionnés par les guerres françaises en Italie, et spécialement dans les États de l'Église (p. 141 et ailleurs). Mais il serait de toute justice de mentionner aux moins les travaux d'utilité publique entrepris par les agents français pendant l'occupation, notamment l'amélioration des voies de communication, la répression du brigandage, l'assainissement de contrées marécageuses. — Page 64, l'auteur dit de Louis XVIII et de Charles X qu'à travers les révolutions et l'exil ils n'avaient *rien appris ni rien oublié*. Jugement très injuste, comme tous les jugements tranchés, sans nuance. Le règne de ces deux princes a

eu des taches ; mais à tout prendre il a été singulièrement réparateur pour la France. Louis XVIII surtout dont l'attitude au congrès de Vienne a été si digne et si habile, et qui a pratiqué avec une maîtrise rare le gouvernement constitutionnel tout en le critiquant dans de spirituelles épigrammes, mérite mieux qu'une condamnation sommaire. — P. 9 et p. 175, on voit apparaître le pape Léon XIII de la façon la plus inattendue ; il est rapproché de Pie VI, pour son aptitude à discerner le vrai mérite, et du sensible et affectueux Pie VII, pour l'éclat de ses yeux qui « brillent comme des diamants ». Il n'est pas douteux que Léon XIII ne soit bon appréciateur du mérite puisqu'il a élevé Mgr Fischer à la prélature, et l'on ne disputera pas ici sur la vivacité du regard de Sa Sainteté ; mais on ne s'attendait guère à voir Léon XIII en cette affaire, et quelle singulière idée d'introduire dans un livre d'histoire des éloges de *Semaine religieuse*.

La négociation du Concordat a fourni à Mgr Fischer l'un de ses chapitres les plus intéressants. On eût aimé à lui voir discuter le titre de Napoléon à la gloire d'avoir restauré la religion catholique en France. Bonaparte tranchait volontiers du Charlemagne. A force de répéter à tout le monde, à Consalvi, à Pie VII, dans ses lettres, dans ses notes diplomatiques qu'il avait relevé le culte catholique en France, que, sans son intervention toute-puissante, la religion disparaissait de son empire, le grand magicien a réussi à le faire croire ; avec une merveilleuse entente de la mise en scène, il a donné au rétablissement des relations avec le Saint-Siège et à la promulgation du Concordat, un éclat de nature à frapper les imaginations, et la sienne même plus que toutes les autres. Il serait bien injuste et évidemment contraire aux faits de contester au premier consul, soit l'honneur du Concordat, soit le mérite d'avoir lutté contre les préjugés de son entourage, des Lannes, des Augereau, des Talleyrand, des Monge, des Roederer même et de certains partisans de l'ancien régime, pour imposer le règlement des affaires religieuses. Toutefois l'on connaît mieux aujourd'hui les circonstances qui ont précédé la négociation du Concordat, et l'intérêt politique de Bonaparte à le conclure. Il importe tout d'abord de remarquer qu'autre chose est l'existence de la religion catholique dans un pays, autre chose l'entretien de rapports diplomatiques entre un gouvernement et le Saint-Siège. L'histoire de l'Angleterre actuelle, celle des États-Unis depuis cent ans, celle de la Suisse contemporaine nous a appris à y mettre une différence. Pie VII lui-même savait l'y mettre, quand il se plaignait d'avoir moins de tourments avec les catholiques des pays schismatiques ou hérétiques, vivant sous le régime de la séparation, qu'avec les pays où le catholicisme faisait figure de religion d'État. En France, dès l'époque où Bonaparte songeait à conclure la paix religieuse, le sentiment catholique avait repris son empire, non pas sur la vie publique, officielle, mais sur la vie privée de la grande majorité des Français. Il s'affirmait par le retour des prêtres non assermentés, et par le succès croissant de leur minis-

tère. Aussi Bonaparte sentait-il vivement le ridicule qu'il encourrait en s'improvisant patriarche d'une église nationale, et l'échec qui menaçait toute tentative de jeter la France en masse dans le protestantisme. Dans son *Histoire du Consulat et de l'Empire*, M. Thiers, qui insiste beaucoup sur l'esprit politique de Bonaparte dans cette circonstance, n'indique que d'une manière générale le fait de la renaissance du catholicisme en France avant le Concordat, sans aucune intervention ou plutôt malgré l'hostilité du Gouvernement. Des études plus approfondies, nombre de monographies ont mis le fait hors de contestation. M. l'abbé Sicard, sous le titre *Un mouvement religieux irrésistible*, a publié dans le *Correspondant* (avril 1900), des études qui seront réunies en volume et qui montrent que le traité entre la France et le Saint-Siège a non pas créé, mais dérivé un mouvement populaire dont les origines remontent à la Terreur et que les hommes du Directoire n'avaient pas su comprendre, bien loin d'en tenir compte. Un écrivain d'inspiration toute différente, M. A. Aulard, dans ses *Études sur la Révolution française*, 2e série, Paris, Alcan, 1898, était arrivé à des conclusions analogues. Des six études que renferme son volume, il en consacre une à la séparation de l'Église et de l'État, mise à l'essai pendant la Révolution, du 18 septembre 1793 au 18 avril 1802, et il conclut qu'elle n'a été nullement malfaisante. Bonaparte avait compris le parti que sa politique tirerait d'une entente avec le Saint-Siège, et dans la suite de son règne il a savamment exploité le Concordat à son profit, comme l'ont fait tous les gouvernements après lui. Qu'on loue donc, et ce sera justice, la justesse de ses prévisions, la décision de sa conduite, son adresse diplomatique ; mais que l'on réserve ou que l'on motive d'une manière précise le jugement sur le bien qu'il a fait à l'Église. Peut-être eût-il mieux valu pour l'Église de France avoir en face d'elle un moindre génie, qui n'eût pas fait table rase de ses traditions antérieures, de sa géographie ecclésiastique, et qui plus respectueux de la liberté que Bonaparte eût laissé l'épiscopat français achever l'œuvre de reconstitution qu'il avait déjà entreprise. — Page 180, lire cardinal *Belloy*, et non Boloy. — Page 289, lire *Auxonne*, et non pas Oxonne.

4. M. A. Roussel, de l'Oratoire, vient de publier un volume d'un sérieux intérêt pour l'histoire du clergé constitutionnel en France : *Un évêque assermenté (1790-1802), Le Coz, évêque d'Ille-et-Vilaine*, métropolitain du Nord-Ouest, Paris, Lethielleux (1898), un vol. in-8 de 565 pages (prix 7 fr. 50). Un appendice consacré à Le Coz, archevêque de Besançon (1803-1815), complète le récit biographique. Le héros en est très intéressant, très digne du volume qui lui est consacré, parce qu'il est représentatif de la meilleure partie du clergé constitutionnel à l'époque de la Révolution. Plein de bonnes intentions, animé d'espérances en l'avenir, qui n'étaient pas toutes des illusions, zélé à sa manière pour le bien des âmes, mais mal instruit des conditions d'existence d'une Église indépendante du pouvoir laïque, il

accepte la constitution civile du clergé, reçoit le mandat de gouverner au spirituel le département d'Ille-et-Vilaine, condamne tout d'abord et exclut sévèrement les indépendants dits réfractaires ; mais il est sincèrement attaché et dévoué à la personne de Louis XVI, il sauve un prêtre insermenté, mérite d'être emprisonné par les Patriotes, combat le philosophisme dans les paroisses de son diocèse, et cherche enfin dans la voie où il se trouve à sauver du naufrage tout ce qu'il peut du catholicisme.

Il a des vertus, du désintéressement, et il est en somme très digne que l'on songe à lui, au moment de la paix religieuse, pour figurer dans le contingent de prélats constitutionnels que le premier consul, usant des droits que lui confère le concordat, nommera aux sièges épiscopaux de France en compagnie de prélats démissionnaires et de quelques personnages nouveaux. Une monographie comme celle de Le Coz offre un utile complément aux études d'ensemble sur cette période troublée de l'Église de France, et un correctif aux jugements trop absolus dont les prêtres et les évêques constitutionnels sont très souvent l'objet et les victimes.

(*A suivre.*) HIPPOLYTE-M. HEMMER.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

L'ESPRIT ET LA CHAIR [1]

JEAN, VI, 60-71.

Alors beaucoup de ses disciples, qui l'avaient entendu, dirent : « Ce discours est bien dur! Qui peut l'écouter ? » Mais Jésus, connaissant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce sujet, leur dit : « Cela vous scandalise! Et si vous voyez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant... ? C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie. Mais il y en a parmi vous certains qui ne croient pas. » Car Jésus savait dès le commencement quels étaient ceux qui ne croyaient pas, et qui devait le trahir. Et il disait : « C'est pourquoi je vous ai dit que nul ne peut « venir à moi, s'il ne lui est donné par le Père. »

Pour cette raison, beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui. Alors Jésus dit aux Douze : « Vous aussi, voulez-« vous partir? » Simon-Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irions-« nous? Tu as les paroles de vie éternelle; et nous, nous croyons et « nous savons que tu es le Saint de Dieu. » Jésus leur répondit : « Ne « vous ai-je pas choisis douze? Et l'un de vous est un démon. » Or il parlait de Judas fils de Simon, l'Iscariote, car c'était lui qui devait le trahir, bien qu'il fût l'un des Douze.

On ne nous dit pas l'impression produite par le discours précédent sur la masse de ceux qui l'avaient entendu ; il va de soi qu'ils ont été de plus en plus déconcertés à mesure que Jésus a développé sa doctrine. Une curiosité intéressée les avait momentanément attachés à la suite du Sauveur; ce qu'ils entendent les éloigne, et leur commencement de foi imparfaite se tourne en incrédulité malveillante, comme naturellement, et sans que l'évangéliste pense même à en faire la remarque. Mais il tient à préciser l'effet du discours sur ceux des Galiléens qui, sans appartenir au cercle le plus étroit des amis de Jésus, c'est-

1. Voir REVUE, V (1900), 416.

à-dire à la société des Douze, pouvaient néanmoins être dits ses disciples parce qu'ils avaient cru jusque là à sa mission divine. Au fond, ce sont ceux-là qui représentent l'auditoire galiléen du Sauveur, et l'évangéliste ne paraît les distinguer de la foule dont il a été question plus haut que pour rester, autant que possible, dans le cadre qu'il a lui-même tracé. Ces disciples du second degré, qui s'imaginaient croire, se montrent incapables d'entendre le véritable Évangile, l'économie spirituelle du salut, le profond symbolisme et la réalité surnaturelle des mystères chrétiens. « Dure parole! s'écrient-ils ; qui peut l'écouter? » Il ne s'agit pas ici de comprendre[1], mais de subir un tel enseignement, qui révolte le sens commun et blesse le sens religieux. Les Galiléens trouvent insupportables des paroles dont ils n'ont pas saisi le vrai caractère. Ce qui les choque est évidemment l'idée de manger la chair et de boire le sang de Jésus. Le scandale de la croix ne peut être ce qui les étonne[2], car l'idée de la mort du Christ n'est pas expressément énoncée dans le discours, et c'est prêter aux Galiléens une perspicacité plus grande que celle dont l'évangéliste gratifie ordinairement les auditeurs de Jésus que de les supposer rebutés par une idée sous-entendue, non par une intelligence toute matérielle du discours qui leur a été adressé.

Jésus connaît « en lui-même », c'est-à-dire par ce que les théologiens appelleraient sa science infuse, sans que les paroles des auditeurs soient parvenues à ses oreilles ou lui aient été rapportées, la disposition où son discours a mis tous ces gens qui lui étaient ou lui semblaient attachés jusqu'alors. Lui-même se montre à son tour comme péniblement surpris, et l'accent du reproche se mêle à l'étonnement dans paroles qui vont consacrer, non conjurer,

1. Texte : αὐτοῦ ἀκούειν (non αὐτόν). Cf. JEAN, I, 37 ; III, 29.
2. MEYER-WEISS, *op. cit.*, 273.

la rupture définitive, tout en justifiant sa doctrine de l'interprétation grossière que lui ont donnée les Galiléens. « Cela, dit-il, vous scandalise? Et si vous voyez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant[1] ? » La phrase demeure suspendue, et le lecteur est censé pouvoir suppléer ce que l'interrogation donne à entendre. Cependant, les interprètes se demandent si la seconde question renchérit sur la première et tend à porter au comble le scandale des auditeurs, ou bien si elle est destinée, au contraire, à l'atténuer en préparant l'explication qui vient ensuite. Les uns suppléent : « Ne serez-vous pas scandalisés bien davantage encore? » et les autres : « Aurez-vous lieu encore d'être scandalisés? » Selon la première explication, l'absence du Christ est censée devoir créer un nouveau scandale pour les Juifs; selon la seconde, sa glorification devra les inviter à penser que la manducation de sa chair n'aura pas la forme répugnante qu'on lui suppose. La seconde explication est moins naturelle, et l'on peut même dire qu'elle n'est pas suggérée par le texte; car il n'est pas question de la gloire du Messie, mais bien de son départ. Ne dirait-on pas même que l'évangéliste en employant la formule : « monter où il était » a plutôt voulu éviter l'idée de gloire pour faire ressortir l'idée d'absence. Cette explication trouve néanmoins des partisans non seulement parmi les théologiens[2], mais encore parmi les critiques[3], parce qu'elle semble nécessaire pour introduire les paroles : « C'est l'es-

1. Ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον;

2. Maldonat (II, 637) observe que la plupart des anciens interprètes voient dans ces paroles une explication; mais les uns l'entendent en ce sens qu'il sera aisé de croire à l'origine céleste de Jésus quand on l'aura vu monter au ciel; les autres en ce sens que la manducation de la chair n'a plus rien de répugnant et doit être salutaire quand il s'agit de la chair glorifiée du Christ immortel.

3. Cf. Holtzmann, *op. cit.*, 113.

prit qui vivifie, la chair ne sert de rien. » Une transition est ainsi ménagée entre l'imagination grossière que l'auditoire s'est faite de l'eucharistie, et ce que Jésus va dire sur le caractère spirituel de cette nourriture. La première explication agrée particulièrement à ceux qui ne veulent pas que le discours précédent se rapporte à l'eucharistie[1]; au scandale de la croix Jésus ajouterait le scandale du Messie disparu, pour ruiner tout-à-fait les espérances terrestres de ses auditeurs et pour montrer que la substance du règne de Dieu consiste dans la communication de l'esprit divin. Telle n'est pas la pensée de l'évangéliste : la première explication, ainsi développée, aboutit à une conception abstraite qui ne résume certainement pas l'enseignement de ce chapitre. L'autre interprétation est plus conforme à la pensée de l'évangéliste, bien qu'elle n'en suive pas exactement les contours. Mais il n'y a pas de lien nécessaire entre cette interprétation et l'application générale du discours à l'eucharistie, non plus qu'entre la première et l'application du discours à la seule foi en Jésus.

La seconde question du Sauveur n'est pas à double entente, mais elle est, pour ainsi dire, à double face. Il est bien vrai qu'elle propose une difficulté nouvelle et plus grande à l'esprit obtus des Galiléens ; et il est vrai aussi que, dans cette seconde difficulté, la solution de la première est comme annoncée et préparée. Tout le discours n'a-t-il pas ce même caractère, un sens extérieur, qui déconcerte les âmes vulgaires, et un sens plus intime, qui doit satisfaire les âmes religieuses? Dans les termes où elle s'exprime, dans le sens que les auditeurs de Jésus vont lui donner, la déclaration concernant le départ du Messie est bien une difficulté nouvelle, soit qu'on la regarde en elle-même, soit qu'on la considère par rap-

1. Par exemple, Meyer-Weiss, *op. cit.*, 274.

port à la précédente : Jésus veut être le Messie et il va quitter la terre ; il veut que l'on mange sa chair, que l'on boive son sang, et il ne sera plus en ce monde. Voilà de quoi dérouter la petite foi de tous les Juifs ; pourtant c'est là qu'est la clef du mystère ; et le mot de l'énigme, à peine indiqué dans la question, mais très nettement dessiné dans la pensée de l'évangéliste, va se dégager de toute ambiguïté dans les paroles suivantes. Déjà pourtant le lecteur perspicace, car c'est à l'auteur et au lecteur qu'il faut penser, non aux conditions historiques d'une conversation réelle entre Jésus et les gens de Capharnaüm, le lecteur, disons-nous, peut entrevoir la solution du problème dans ce qui est dit du Fils de l'homme remontant là d'où il est venu. Venu du Père, le Fils de l'homme, c'est-à-dire le vrai Messie, le Verbe incarné, va retourner au Père ; Verbe éternel devenu chair, il va rentrer, en quelque façon et très réellement dans la gloire de son éternité, en y introduisant sa propre chair ressuscitée, spiritualisée. Le lecteur sait cela et il comprendra aisément ce que l'on va dire de l'esprit qui vivifie. Les Juifs ne comprennent rien à ces choses et n'y voient qu'une accumulation de scandaleux paradoxes : ainsi se présentent-elles à l'esprit des Galiléens. L'emploi du mot « voir » ne donne aucunement à supposer que les Galiléens pourraient être témoins de l'ascension, conçue comme un phénomène sensible, tel que le décrit saint Luc. Le retour au Père n'est jamais figuré de la sorte dans le quatrième Évangile, et le spectacle de l'ascension aurait dû plutôt satisfaire les Galiléens que les scandaliser. Il est par trop subtil de supposer que le Golgotha se confond ici avec le mont des Oliviers, et doit provoquer la répugnance des auditeurs [1]. Ni la passion ni la gloire du Christ ne sont au premier plan du discours. L'homme charnel, le Juif incrédule ne

1. Schanz, *op. cit.*, 291.

peuvent pas les y reconnaître. Ils constateront un fait, « ils verront » que Jésus n'est plus là, sans comprendre qu'il est « monté là où il était auparavant ». L'évangéliste n'a pas voulu dire que les Juifs seraient vraiment témoins de la rentrée du Verbe dans sa gloire éternelle, car les disciples eux-mêmes n'en ont pas été témoins dans le sens où l'on devrait ici l'entendre, mais il a dû employer une formule exprimant à la fois pour le lecteur la difficulté que la disparition de Jésus, consécutive à sa mort, crée à la foi des Juifs, et le véritable sens de cette disparition pour le fidèle, à savoir qu'elle est un retour au Père, une glorification de Jésus, une apothéose de son humanité, une spiritualisation de sa chair.

« C'est l'esprit qui vivifie, continue le Sauveur ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie[1]. » La parole de saint Paul[2] sur la lettre qui tue et l'esprit qui vivifie a de tout temps induit en erreur beaucoup d'interprètes qui ont voulu retrouver la même pensée dans l'Évangile, et qui s'y croyaient d'autant plus autorisés que Jésus lui-même parle de ses « paroles » comme étant « spirituelles ». On conclut à l'identité de « l'esprit vivifiant » avec l'interprétation spirituelle, c'est-à-dire idéale et abstraite du discours, et à celle de « la chair qui ne sert de rien » avec l'interprétation littérale, en entendant par là l'interprétation grossière des Juifs[3] ; ou bien tout en gardant aux mots « esprit » et « chair » leur sens naturel, on ne laisse pas d'écarter toute interprétation qui attribue un sens réel, objectif, concernant l'eucharistie, à la manducation recommandée par Jésus[4]. Cependant le

1. V. 63. Τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν. Syr. Cureton : « C'est l'esprit qui vivifie le corps. »

2. II Cor. III, 6 : Τὸ γὰρ γράμμα αποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

3. Plusieurs interprètes catholiques et protestants.

4. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 276 : l'être corporel du Christ ne sert de rien ; son esprit seul vivifie.

texte de Paul ne fait pas loi pour l'interprétation de Jean. C'est d'après le contexte de notre passage, d'après le sens ordinaire des mots « esprit » et « chair » dans le quatrième Évangile qu'il convient de l'expliquer. Or, il n'est pas question de textes à interpréter, de paroles à entendre dans un sens ou dans un autre, mais seulement d'esprit et de chair, d'esprit et de vie, de paroles qui, telles qu'elles sont et par leur objet, dans la réalité qu'elles figurent, sont esprit et vie. Les deux premières propositions ont un caractère général : « C'est l'esprit qui vivifie », autrement dit : en tout être vivant, c'est de l'esprit que vient la vie; « la chair ne sert de rien », en d'autres termes : ce n'est pas de la chair comme telle que la vie procède. La troisième assertion insinue l'usage qu'on doit faire du principe énoncé dans les deux propositions précédentes : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie », c'est-à-dire l'objet dont il vient d'être parlé est quelque chose de spirituel et de vivant, où il ne faut pas voir que de la chair, où l'on ne doit, au contraire, voir la chair que dans l'esprit et dans la vie.

Un supplément d'explication ne serait pas inutile [1]; mais l'évangéliste n'a pas cru sans doute pouvoir le donner

1. La version syriaque du Sinaï, dont on n'a pu malheureusement rétablir tout à fait la lecture, contenait cette explication : « C'est l'esprit qui vivifie *le corps*; vous donc..... ; le corps ne sert de rien. » S'il n'y avait d'ajouté que le mot « corps » (qui remplace le mot « chair » dans tout le discours), on pourrait croire à une glose commune; mais il y avait une parole de conciliation interposée avant les mots : « le corps ne sert de rien ». L'addition aurait-elle quelque chance d'être primitive? On a pu être tenté de conformer la sentence à celle de saint Paul et de voir l'Esprit divin dans « l'esprit vivifiant ». BALDENSPERGER (*op. cit.*, 60) observe que l'évangéliste n'a pas dit « la chair *et le sang* ne servent de rien », à cause de l'efficacité attribuée au sang rédempteur. L'association naturelle du sang et de la vie, celle de l'esprit et du sang dans la conception johannique de l'eucharistie doivent être aussi pour quelque chose dans cette omission. Pour l'auteur, le sang est un élément moins matériel que la chair.

sans braver par trop la vraisemblance historique ; il aime, d'ailleurs, à rester dans le symbole, à ne pas aller jusqu'à la définition précise et formelle de sa pensée ; il ne juge pas non plus cette définition nécessaire, et il pense en avoir assez dit pour se faire comprendre. Dans le cas présent, si divergentes que soient les opinions des exégètes, il est vraiment assez clair pour quiconque sait embrasser comme lui d'un même regard tous les éléments de sa doctrine, sans demander à d'autres qu'à lui-même le commentaire de son enseignement. Celui qui a écrit que les trois témoins du Christ sont l'esprit, l'eau et le sang, et que ce triple témoignage se ramène à un seul[1], celui de l'esprit, n'a pas pensé que le baptême et l'eucharistie étaient de purs symboles ; il y voyait des symboles tout pleins de l'esprit divin, de la vie divine qui sont en Jésus, et que Jésus glorifié communique à ses fidèles. L'action de l'esprit dans le baptême a le caractère de régénération, infusion de vie nouvelle et supérieure ; l'action de l'esprit dans l'eucharistie a le caractère de nutrition, de participation réitérée au principe même de la vie surnaturelle. Dans le baptême, Jésus glorifié donne l'esprit ; dans l'eucharistie, il l'apporte en quelque façon lui-même, la communion eucharistique l'unissant à tous les siens, unissant tous les siens en lui dans un même esprit, une même vie, qui sortent de lui, qui atteignent le fidèle à travers le symbole extérieur et l'acte sensible, en sorte que tous sont un en lui et qu'il est lui-même en tous. Gardons-nous de ramener à des formules abstraites ce réalisme mystique où se définit le christianisme vivant. La présence de Jésus dans l'eucharistie est, en un sens, plus fortement inculquée, plus profondément sentie dans l'enseignement du quatrième Évangile que dans les décrets du concile de Trente.

1. I Jean, v, 6-8.

On a supposé que les mots « esprit » et « chair » pouvaient viser directement l'état du Christ immortel [1]. Telle est bien l'arrière-pensée de l'évangéliste ; tel est, si l'on veut, le sens spirituel de sa double assertion. L'humanité du Christ glorieux est comme passée en esprit ; de chair, au sens vulgaire du mot, il ne saurait être question pour lui ; le Christ est tout esprit même dans sa chair que nous mangeons, dans son sang que nous buvons ; et ce n'est certes pas le manger et le boire, la participation au pain qui devient pour nous sa chair, au calice qui devient pour nous son sang, qui par eux-mêmes nous profitent ; c'est que, par les symboles apparents de la chair et du sang, dans la réalité invisible de la chair et du sang, nous communions à Jésus tout esprit, tout vie, osons dire tout Dieu, à condition qu'on ne donne pas à cette expression un sens absolu et monophysite. Mais si cette conception est au fond du discours, elle n'est pas à la surface. Ce que Jésus énonce directement est, si l'on peut s'exprimer ainsi, moins immédiatement chrétien ; c'est une invitation à penser ce que nous venons de dire ; ce qui est censé dit aux Juifs, c'est que, dans cette matière du pain de vie, l'on doit regarder au principe de la vie qui est l'esprit, non à la chair qui n'est rien, et que manger la chair et boire le sang du Christ étant le moyen de s'approprier sa vie, l'action de manger et de boire doit être appréciée au point de vue de la vie communiquée ; non par rapport à ce qui est bu et mangé. Il est évident que ce premier sens, extérieur et littéral, n'est pas tout à fait complet ni entièrement équilibré. La faute en est au procédé de l'évangéliste qui fait parler Jésus aux Juifs, tout en parlant lui-même à ses contemporains.

La conclusion : « Mes paroles sont esprit, elles sont vie » montre bien qu'il ne s'agit pas de discours métaphorique

1. Holtzmann, *op. cit.*, 114.

à prendre dans un sens purement idéal, car le mot « vie » se rapporte nécessairement à l'objet de l'enseignement, non à sa forme; donc aussi le mot « esprit » ; l'un et l'autre visent l'enseignement tel qu'il a été donné ; dans le sens naturel que présente la double assertion où nous les voyons associés, on ne saurait distinguer un élément de la doctrine, à savoir la forme, qui ne serait pas spirituel et vivifiant, et un autre élément, l'idée cachée sous la métaphore, qui aurait ces qualités. L'antithèse, encore une fois, n'est pas entre la lettre et le sens caché sous la lettre, entre le langage figuré et le sens propre, entre la métaphore et la vérité abstraite, mais entre la réalité spirituelle et vivifiante de la communion à Jésus, communion qui a son expression dernière, son symbole effectif, sa consommation terrestre dans l'eucharistie, et la façon toute grossière et matérielle dont les Juifs comprennent l'enseignement du Sauveur et le sacrement chrétien. Les « paroles » dont il s'agit ne sont pas seulement la dernière partie du discours [1] ; elles ne sont pas non plus l'enseignement de Jésus en général [2], ou du moins, si l'évangéliste a cette arrière-pensée et veut insinuer le caractère perpétuellement vivifiant du Verbe révélé, la référence immédiate est à tout le discours qui vient d'être prononcé touchant le pain de vie, nourriture du chrétien. On entend volontiers le mot « parole » au sens commun de ce mot dans les langues classiques et modernes, et l'on interprète la phrase en ce sens que les paroles de Jésus transmettent la vie spirituelle [3]. Mais quand même « parole » ne serait pas, en cet endroit, synonyme de chose, comme il arrive souvent en hébreu [4], il y a comme une

1. Jean, vi, 51-58.
2. Meyer-Weiss, *loc. cit.*
3. Meyer-Weiss, Holtzmann.
4. Dans le quatrième évangile ῥήματα signifie ordinairement parole d'enseignement.

sorte d'hébraïsme dans la pensée générale, qui n'est pas : « Mes paroles sont véhicule d'esprit et de vie », mais bien plutôt : « L'objet dont je vous ai entretenus est une réalité spirituelle, vivante, vivifiante », ou bien : « Les choses dont je vous ai parlé sont de l'esprit, de la vie. »

D'ailleurs, ce n'est pas la difficulté qu'ils trouvent à ce que Jésus leur dit qui rend les Galiléens incrédules; c'est le manque de foi qui les empêche de comprendre. L'évangéliste le fait dire au Sauveur lui-même : « Mais il y en a parmi vous qui ne croient pas », et s'ils ne croient pas, c'est pour le motif qui a été indiqué plus haut, parce que, « nul ne peut venir » à Jésus « à moins que cela ne lui soit donné du Père ». On a ici comme la contre-partie de ce que Jésus dit à Simon dans le premier Évangile[1] sur ce qui lui a été révélé par le Père, non par « la chair et le sang » au sujet du Messie. Comme nous allons retrouver la confession de Pierre sous une forme adaptée à l'Évangile johannique, il est fort possible que nous en ayons déjà un écho en cet endroit. Les Juifs parlent selon « la chair et le sang » de ce qu'a dit le Christ sur sa chair et son sang; ils ne sont pas instruits par le Père touchant la vérité, l'esprit, la vie, qui sont dans cette chair et ce sang du Sauveur. Pas plus en ce passage que précédemment l'auteur n'entend disculper les Juifs et dégager leur responsabilité par rapport au défaut de leur foi; il s'efforce de parer comme il peut à une objection qui se rencontre dans Celse[2], et que l'on faisait certainement déjà de son temps : comment le Messie, le Fils de Dieu a-t-il eu si peu de succès parmi les siens; est-ce que sa parole n'aurait pas dû être autrement persuasive et conquérante qu'elle ne l'a été? L'évangéliste répond que cet insuccès était dans l'ordre de la Providence, et pour que la personne et

1. Matth., xvi, 17.
2. Origène, *C. Cels.* II, 9, 12.

le rôle de Jésus ne semblent pas diminués par là, il observe que Jésus lui-même n'en a pas été surpris, qu'il savait d'avance tout ce qui devait lui arriver, qu'il ne s'est jamais fait d'illusion à l'égard des gens à qui s'est adressée sa prédication, parce qu'il a connu dès le début leurs dispositions intimes, ce dont ils étaient capables, ce que lui-même pouvait attendre d'eux ; il a discerné dès l'abord « ceux qui ne croyaient pas [1] » réellement « et celui qui devait le trahir ». Cette réponse peut sembler insuffisante à l'incrédule qui la provoque ; elle a néanmoins de quoi satisfaire la raison du croyant, qui n'a aucune peine à comprendre comment la mission divine de Jésus n'est pas à juger d'après les circonstances extérieures et l'insuccès apparent de son ministère, comment le Sauveur, qui n'a jamais cherché de triomphe humain, qui a dédaigné les royaumes de ce monde avec leur gloire, n'a pas été déconcerté ni réellement déçu par l'endurcissement des Juifs, l'inconstance de la foule qui l'avait acclamé d'abord et la trahison même de l'un des siens. Jésus n'est-il pas plus grand dans l'abandon, la douleur et la mort, suivis d'une apothéose toute spirituelle et surnaturelle, qu'il n'eût été dans une gloire et une apothéose terrestres ? Il est vrai que l'évangile parle uniquement de la science transcendante du Verbe incarné ; mais nous avons bien le droit d'interpréter ce symbole métaphysique par la réalité des choses, qui est maintenant pour nous plus facile à concevoir.

Le « commencement » dont il s'agit ne peut pas être le commencement de l'entretien [2], à moins qu'on ne consi-

1. Plusieurs anciens témoins omettent la négation. La version syriaque du Sinaï dit simplement : « Car Jésus savait depuis le commencement qui devait le trahir. »

2. Meyer-Weiss (*op. cit.*, 277) : Depuis que les auditeurs avaient commencé à ne pas croire, depuis le moment où le discours les avait choqués. Cf. Jean, xvi, 4, où la même locution est employée, et rapprocher xv, 27.

dère l'entretien lui-même comme figurant l'ensemble ou du moins la période principale de la prédication galiléenne, mais non si l'on reste dans la perspective du récit, car l'auditoire comprend des gens qui suivent Jésus depuis un certain temps et qui sont appelés disciples ; le « commencement » par rapport à ceux-là ne peut être que leur première rencontre avec le Sauveur. Les anciens commentateurs [1] admettaient volontiers que ce commencement signifiait l'éternité ; mais l'économie naturelle du discours et la comparaison d'autres passages évangéliques demandent que l'on reste dans le temps. Si l'évangéliste affirme volontiers la préexistence du Sauveur et la gloire dont il a joui de toute éternité près du Père, il ne parle jamais de sa prescience éternelle relativement à sa mission terrestre. En prenant comme lettre d'histoire ce qui est dit ici de la science de Jésus, on est amené à conclure que le Sauveur a choisi Judas en qualité d'apôtre, sachant bien que Judas le trahirait, et comme s'il avait voulu ménager la possibilité de cette trahison. Les anciens interprètes n'y voyaient pas d'inconvénient ; Jésus agissait comme Dieu, posant toutes les conditions requises pour l'accomplissement des desseins providentiels, et Judas, pour être l'instrument d'un crime nécessaire, ne laissait pas d'en être l'auteur libre et responsable [2]. Telle est assurément la pensée de l'évangéliste. Les modernes

1. S. Augustin, Théophylacte, Rupert. « Sed non videtur tam longe evangelista respexisse. » MALDONAT, II, 645.

2. « Augustino et Bedae assentiri non possum qui existimant Judam a Christo malum, qualis postea fuit scienter electum fuisse, eo ipso consilio ut esset aliquis ex suis qui se proderet. » Maldonat, II, 650, S. Jérôme admettait que Judas était bon quand il fut élu : « Deus praesentia judicat, non futura ; nec condemnat ex praescientia quem noverit talem fore qui sibi postea displiceat : sed tantae bonitatis est et ineffabilis clementiae, ut eligat eum quem interim bonum cernit et scit malum futurum, dans ei potestatem conversionis et poenitentiae. » *Adv. Pelag.* III, 6 (*Patrol. lat.* XXIII, 575).

ont plus vivement senti ce qu'il y a de choquant, au point de vue psychologique et moral, dans les relations ainsi comprises du Christ avec Judas. On observe que Judas n'est pas mauvais quand Jésus le choisit, et que les déclarations du Sauveur, au sujet du futur traître, étaient comme une invitation qui lui était faite de se convertir [1]; on oublie que ces déclarations ont forme de prédiction absolue, non d'invitation à résipiscence ; et que signifierait une exhortation dont l'auteur saurait, de certitude absolue, qu'elle n'aura pas de fruit ? Un savant critique [2] n'hésite pas à dire que l'incrédulité de Judas commence justement avec l'impression qu'a faite sur lui le discours sur le pain de vie, impression que Jésus a remarquée immédiatement, « dès le commencement », sans l'avoir autrement prévue. Détour ingénieux, mais qui fausse entièrement l'idée contenue dans le texte, à savoir celle d'une connaissance et d'une prévision surnaturelles existant « dès l'origine », dès les premières relations de Jésus avec ses disciples et ses auditeurs galiléens.

La difficulté d'ordre moral, que l'on s'efforce vainement d'écarter par ces subtilités, disparaît si l'on prend les assertions de l'évangéliste, celle qu'il vient de produire en son nom, et celle qu'il va émettre par la bouche de Jésus, pour ce qu'elles sont, une définition métaphysique et non un témoignage d'histoire. Dans les premiers Evangiles, c'est seulement aux approches de la passion que Jésus parle de la trahison qui se prépare, et là est la vérité historique. Dans le quatrième Évangile, Judas n'est plus un traître, c'est la trahison personnifiée. Ce qui est dit de lui ne se rapporte pas tant à ses sentiments particuliers et à sa conduite, à l'attitude réelle du Sauveur à son égard, qu'à la trahison judaïque envers le Fils de Dieu. Le principe de cette trahison, qui a pu exister en quelque façon

1. Schanz, *op. cit.*, 296, d'après s. Jérôme, *supr. cit.*
2. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 278.

dans le cœur de Judas « depuis le commencement », consiste dans le malentendu fondamental qui s'est produit entre Jésus et les Juifs touchant la véritable mission du Christ. Ce malentendu a fini par prendre, à l'égard de Jésus, la forme odieuse de la trahison dont Judas n'a été qu'un des acteurs, celui qui a tenu, au moment décisif, le rôle le plus bas et le plus facile à définir comme traîtrise. Au point de vue de l'histoire, les rapports du Sauveur avec le disciple qui devait le trahir n'ont rien d'anormal, d'invraisemblable ou de révoltant pour le sens moral ; lorsque Judas s'est attaché à Jésus et que Jésus l'a compté parmi les Douze, il croyait aussi sincèrement que les autres ; mais sa foi, toute judaïque de caractère, ne s'est pas trouvée susceptible d'amélioration et a fini par s'effondrer devant le scandale imminent de la passion. Et pour ce qui est des dispositions du Sauveur à son égard, il est certain que Jésus n'avait aucune raison d'écarter un homme de bonne volonté dont on ignorait s'il devait se montrer plus tard inférieur à son devoir. La prescience divine du Verbe incarné, entendue selon la lettre de l'Évangile, est un postulat de la théologie johannique où l'historien ne peut s'attendre à trouver l'explication réelle des faits.

Jésus donc connaissait dès le commencement ceux qui devaient croire en lui, ceux que le Père lui donnait, ceux à qui le Père accordait par lui la faculté de devenir enfants de Dieu ; et il connaissait aussi ceux qui ne devaient pas croire, ceux qui étaient les enfants du diable et à qui la parole de vie qu'il apportait ne devait pas profiter. L'évangéliste le lui fait dire pour conclure l'entretien qui aboutit à la manifestation complète de l'incrédulité galiléenne ; et il ajoute que « depuis lors », ou plutôt « pour ce motif [1] », à raison du scandale que leur

1. Ἐκ τούτου. Cf. JEAN, XIX, 12. Le sens de ce dernier passage n'est pas au-dessus de toute discussion. La traduction « depuis lors » est

avait causé le discours du Sauveur, « beaucoup de ses disciples se retirèrent et n'allaient plus avec lui ». Cette façon de parler insinue que les disciples dont il est question suivaient assez régulièrement Jésus dans ses pérégrinations. Après leur départ, il semble que les Douze restent seuls auprès du Maître. On doit voir là une sorte d'aperçu général sur les résultats du ministère galiléen et ne pas traiter les éléments de cette perspective comme détails d'histoire. Cet abandon universel et simultané représente d'un seul trait la situation critique où Jésus se trouve à la fin du ministère galiléen dans les Synoptiques. La question posée aux Douze et à laquelle Pierre répond, transposition de la scène que les premiers Évangiles ont placée, conformément à l'histoire, près de Césarée de Philippe [1], paraît suivre immédiatement le départ en masse des Galiléens. Il n'en a pas été ainsi dans la réalité, la confession de Pierre n'ayant pas été associée à une prédication publique du Sauveur, qui aurait causé la dispersion instantanée de son auditoire ordinaire. Même en saint Luc [2], où la confession de Pierre vient comme ici après la multiplication des pains, les deux tableaux sont nettement séparés, et l'on sent que l'évangéliste a dû laisser tomber plusieurs récits que ses sources mettaient dans l'intervalle. Ce n'est pas une raison toutefois pour introduire cet intervalle en saint Jean, car on l'y a volontairement supprimé. Il faut dire que la perspective du quatrième Évangile est artificielle au point de

possible dans Jean, vi, 66, puisqu'il s'agit de gens qui suivent Jésus et dont on va dire qu'ils ne l'accompagnèrent plus. D'ailleurs la formule « depuis cela » signifierait autre chose que « depuis ce temps » et indiquerait d'une certaine façon le motif avec le temps de l'abandon.

1. Marc, viii, 27-30; Matth. xvi, 13-20. Dans Luc ix, 18-22, il n'y a aucune indication de lieu; la multiplication des pains, dont le récit précède immédiatement la confession de Pierre, est placée près de Bethsaïde.

2. Luc, ix, 18-20.

vue de l'histoire, et qu'elle a un caractère simplement didactique. La foi des Douze est mise en regard de l'incrédulité galiléenne [1]; eux du moins reconnaissent que les paroles de Jésus sont paroles de vie [2]; cependant, comme il y a eu beaucoup d'incrédules parmi les premiers adhérents de l'Évangile, il y en a eu un jusque dans le groupe des Douze, et qui y reste, réservé pour un plus grand scandale [3]. La scène est composée en vue de cette conclusion, et pour éclairer d'avance le lecteur sur le rôle que Pierre et Judas tiendront dans la consommation du drame évangélique.

La plupart de ceux qui suivaient ordinairement Jésus s'étant ainsi retirés, les Douze restent seuls auprès de leur Maître. C'est la première fois que l'évangéliste mentionne l'existence du collège apostolique, et il en parle comme d'une société connue. Dans sa pensée, le groupe ne se constitue pas en vertu de la défection de tous les autres disciples ; il est censé exister auparavant, quoique l'auteur n'en ait rien dit. Celui-ci ne se réfère pas sans doute aux Synoptiques, car il ne considère pas son livre comme un supplément des Évangiles antérieurs, mais à une tradition historique si vulgaire qu'il n'a pas songé même à en marquer le point de départ. Ajoutons que l'auteur ne s'intéresse guère au collège des apôtres en tant que groupe, mais à telles personnes qui y ont appartenu ; s'il parle des Douze, c'est pour faire droit à une tradition dont il ne lui était pas possible de s'écarter, et parce que les Douze figurent pour lui le groupe des croyants. Se voyant abandonné de tous ceux qui naguère le suivaient

1. Cf. Jean, vi, 66, les disciples « qui ne marchent plus avec » Jésus, et 68, les Douze disant par la bouche de Pierre : « A qui irions-nous ? »

2. Cf. Jean, vi, 63 et 68.

3. Cf. Jean, vi, 64-65 et 70-71, où il y a même quelque confusion entre le grand cercle de l'auditoire galiléen et le petit cercle des Douze.

avec tant d'ardeur et d'enthousiasme, Jésus dit aux Douze : « Vous aussi, voulez-vous partir? » Cette question n'exprime pas un doute sur leurs dispositions, ni la proposition d'un choix à faire, mais une invitation à manifester la foi qu'ils doivent avoir [1], et qu'ils ont tous, sauf Judas. C'est la question des Synoptiques [2] : « Et vous, que dites-vous de moi ? » transposée et adaptée au cadre johannique. L'opinion du peuple, dont Jésus s'informe d'abord, d'après le récit de la Synopse [3], est établie ici par les faits précédemment racontés. L'interrogation se fait donc uniquement pour les disciples. Le Christ johannique n'a pas besoin de renseignements sur ce qui se passe dans le cœur des hommes ; mais il faut que les apôtres connaissent le privilège de leur vocation. Simon-Pierre répond pour tous, ici comme dans les Synoptiques, et il dit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle ? » Les apôtres ne sont pas comme la foule qui vient de déserter l'Évangile ; ils n'ont pas l'intention de s'en aller ; ils reçoivent comme parole de vie, donnant la vie éternelle et y conduisant, la parole que les autres ont trouvée dure et insupportable ; ils ne s'arrêtent pas davantage à l'origine terrestre de Jésus, et sans demander comment le « fils de Joseph » peut être le pain de vie descendu du ciel, ils disent par la bouche de Simon : « Pous nous, nous croyons et nous savons que tu es le saint de Dieu [4]. » Les apôtres savent parce qu'ils croient ; les autres ne savent pas, ne comprennent pas, parce qu'ils ne croient pas [5]. Les apôtres ont commencé

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 279.
2. Marc, viii, 29, et parallèles.
3. Marc, viii, 27, et parallèles.
4. Καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Les parfaits marquent la durée, l'habitude de la foi.
5. « L'intelligence qu'ils avaient d'un si grand mystère n'était pas nouvelle, mais fondée sur la certitude de leur foi ; comme le refus des autres disciples à recevoir ce que le Fils de Dieu leur avait dit sur

par croire à la parole de Jésus et ils ont ensuite expérimenté par tout ce qu'ils ont vu et que leur foi les mettait à même de bien entendre ce qu'ils avaient cru d'abord, à savoir que Jésus était le Messie, mais le Messie au sens du quatrième Évangile, le Christ sanctifié par l'esprit divin, par le Verbe incarné en Jésus. L'auteur ne veut pas dire que la foi des apôtres ait été progressive, débutant par la croyance commune du Messie pour s'élever à l'idée proprement évangélique [1]. Ce n'est pas cette conception historique dont Pierre est l'interprète. Si la foi que les apôtres ont eue n'était que la foi au Messie juif, les autres Galiléens l'auraient eue aussi. L'auteur ne fait aucune distinction entre l'objet de la croyance et celui de la connaissance dont il est question pour les apôtres. La formule authentique de la confession de Pierre [2] est toute johannique, bien que les termes choisis puissent, dans la bouche de l'apôtre, être pris pour synonymes de « Fils de Dieu » ; mais il faut plutôt regarder la pensée de l'évangéliste et interpréter ce texte par ce qui est dit plus loin de « celui que le Père a sanctifié [3] ». Dans plusieurs témoins [4], cette formule a fait place à celle des Synoptiques : « Le Christ, Fils de Dieu ».

Comme l'évangéliste a rapporté à la première rencontre de Simon avec Jésus l'attribution du nom de Pierre, il n'a pas retenu la félicitation directe et personnelle qui est adressée en saint Mathieu au prince des apôtres ; mais il en garde l'idée, car la réflexion du Sauveur : « Ne vous ai-je pas choisis douze? » rappelle implicitement que

l'eucharistie n'était venu que du défaut de cette foi et de ce qu'ils ne croyaient point en lui. » Sacy, *op. cit.*, 295. A un autre point de vue, l'intelligence confirme la foi : cf. Jean, xvii, 8 ; I Jean, iv, 16.

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 280 ; Holtzmann, *op. cit.*, 115.

2. D'après les mss. ℵ, B, C, D, L.

3. Jean, x, 36.

4. Grec reçu, Vulgate, nombreux mss., et déjà la version syriaque du Sinaï.

l'élection des apôtres n'est pas un fruit de leurs mérites et que ceux qui sont dignes de cette vocation tiennent du Père la foi qu'ils ont au Fils. Cette idée, suffisamment exprimée plus haut, et sans doute par une réminiscence du premier Évangile [1], est simplement indiquée en cet endroit, l'auteur étant d'ailleurs préoccupé de ce qu'on lit ensuite dans les Synoptiques touchant l'annonce de la passion. « Et l'un de vous, ajoute le Sauveur, est un démon [2] », paroles qui s'appliquent au traître Judas, et dirigent l'esprit du lecteur vers la passion considérée par son côté odieux, comme le crime de la trahison judaïque. L'idée de la passion ayant été insinuée précédemment en connexion avec la doctrine de l'eucharistie, et l'évangéliste se refusant, après saint Luc, à dire que cette idée a été d'abord un scandale pour les apôtres eux-mêmes, c'est la trahison qui représente ici la perspective de la passion, et c'est Judas qui, par un échange assez significatif et qui en dit plus long que toutes les considérations des critiques sur la méthode de l'auteur, reçoit l'épithète de démon attribuée à Simon-Pierre dans les deux premiers Évangiles [3]. Une sorte de logique transcendante se trouve ainsi établie dans les anticipations de l'Évangile johannique. La cène eucharistique et l'annonce de la trahison, étroitement associées dans les Synoptiques, sont transposées en même temps. Cette façon d'antidater les données de la tradition synoptique n'est pas fondée sur une tradition distincte, mais sur la conception christologique de l'auteur. Le Christ johannique a su « dès le commencement » tout ce qu'il devait faire et tout ce qu'il avait à attendre de chacun ; de là vient que Simon est appelé Pierre dès la première rencontre, que la constitution du collège apostolique n'est pas présentée comme un fait dis-

1. Matth. xvi, 17.
2. Καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν.
3. Marc, viii, 33; Matth., xvi, 23.

tinct de la vocation personnelle et successive des Douze [1], que Judas est censé traître depuis qu'il a suivi Jésus. Le Diatessaron, en faisant dire au Sauveur : « Je vous ai élus avant que la terre existât [2] », introduit une idée que l'évangéliste n'aurait pas répudiée, bien qu'elle aille au delà de ce que lui-même a voulu signifier directement par l'élection des apôtres, qui n'est pas leur prédestination, mais l'appel à eux adressé par Jésus. On remarquera aussi que Jean n'insiste jamais sur les souffrances et la mort de Jésus ; on pourrait presque dire qu'il a supprimé plutôt qu'expliqué le scandale de la croix. C'est pourquoi la prédiction détaillée des Synoptiques touchant la passion se réduit si facilement à l'annonce réitérée de la trahison [3].

Nous ne croyons pas utile de discuter longuement les raisons qui portent encore beaucoup d'exégètes à maintenir la distinction réelle de la profession de foi attribuée à Pierre dans ce chapitre, et de celle que lui attribuent les Synoptiques. La différence du cadre géographique et historique ne constitue pas un argument sérieux contre l'identification, attendu que si le cadre des deux premiers Évangiles est relativement historique, celui du quatrième Évangile est plutôt symbolique et didactique. A cet égard, Luc, qui raconte une seule multiplication des pains, suivie de la confession de Pierre, dont il ne détermine pas l'endroit, et qui supprime le blâme adressé au prince des apôtres, a préparé la voie à Jean. On a vu comment la tradition et même les textes synoptiques sont à l'arrière-plan du quatrième Évangile comme un thème à interpréter, à idéaliser. Les faits se tournent en symbole ; les

1. Il est peu probable que Jean se réfère implicitement à la tradition de Marc, iii, 13-19, Luc, vi, 12-16 ; cf. Matth. x, 1-4.

2. Version syriaque du Sinaï : « Ne vous ai-je pas choisis tous ? »

3. Au lieu de Ἰσκαριώτου (v. 71), le ms. Sinaitique lit ἀπὸ Καρυώτου. Le ms. D a la même lecture dans Jean xii, 4 ; xiii, 2, 26.

rapports géographiques et chronologiques se fondent en une seule ligne uniforme pour la commodité de la perspective ; les personnages mêmes ne sont pas seulement des individus agissant pour leur propre compte, mais des types qui représentent encore quelque chose d'actuel pour l'évangéliste. Pierre et les apôtres fidèles sont les types de la foi vraie, qui croit pour comprendre ; la foule et Judas sont les types du judaïsme incrédule et perfide. Au point de vue de la narration johannique, Judas est devenu comme l'incarnation de Satan, discrètement opposée à l'incarnation du Verbe [1] ; il est le génie du mal qui prépare dans l'ombre le plus grand des crimes, et ce crime amènera, sans que Satan s'en doute, le triomphe de Jésus, la victoire de Dieu sur l'antique ennemi de tout bien. L'espèce de relief tragique donné par l'auteur à la personne et au rôle du traître tient à la signification qu'il leur attribue, non pas comme l'a cru Renan [2], aux rancunes personnelles de l'apôtre Jean contre son ancien compagnon d'apostolat.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

1. Cf. HOLTZMANN, *op. cit.*, 115.
2. *Vie de Jésus*, 499.

LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL

AVANT SAINT AUGUSTIN

I. LA CROYANCE A LA CHUTE ET AU PÉCHÉ ORIGINEL PENDANT LES QUATRE PREMIERS SIÈCLES

De tous les problèmes que l'homme a vus se dresser devant lui, l'un des plus redoutables est assurément celui de sa propre condition. Comment se fait-il qu'un être qui rêve un bonheur sans mélange et une vie sans limites, soit condamné à des souffrances dont le seul terme sera la mort? Comment se fait-il que ses aspirations les plus irrésistibles soient si violemment contrariées? Telle est l'énigme qui menace, si elle n'est résolue, d'empoisonner la vie humaine.

Selon une opinion naguère assez répandue, mais qu'on a dû abandonner dans ces dernières années, les traditions assyriennes auraient raconté, vingt siècles avant l'ère chrétienne, que l'homme, créé au sein des délices, avait été séduit par un être pervers. Elles auraient présenté la condition actuelle du genre humain comme une chute et résolu ainsi le terrible problème du mal[1]. La solution dont certains savants croyaient, à tort, avoir déchiffré la trace grossière sur les cylindres de la Chaldée, de nombreuses générations avaient appris à la connaître dans le livre auguste où sont révélées, au nom du ciel, les origines de l'humanité. L'auteur jéhoviste de la Genèse raconte qu'Adam et Ève, placés par le Créateur dans un

1. Les conclusions de Georges Smith, popularisées par Vigouroux (*la Bible et les découvertes modernes*, I, 202, 230-239) ne peuvent plus être acceptées aujourd'hui. Cf. *Revue des religions*, 1892. p. 133-136.

jardin où ils devaient vivre heureux, furent induits au mal par le serpent. Il ajoute que Iahvé les chassa alors de l'Éden après les avoir condamnés, eux et toute leur postérité à la mort, ainsi qu'aux souffrances qui en sont le prélude. Le dogme de la chute est écrit en caractères irrécusables à la troisième page de la Bible.

Le récit de la Genèse n'a laissé d'empreinte dans aucun des livres du canon hébraïque. Le livre de Job qui discute le problème du mal avec tant de véhémence ne mentionne pas la chute. Mais à partir du second siècle avant notre ère, on se trouve en face d'un état de choses nouveau. L'Ecclésiastique enseigne que la femme a été la source du péché et que nous mourons tous grâce à elle[1]. L'auteur de la Sagesse proclame que la mort n'est pas l'œuvre de Dieu, mais qu'elle est entrée dans le monde par la jalousie du diable[2]. Le quatrième livre d'Esdras déclare que la chute d'Adam a été celle de toute la grande famille humaine[3]. Le sentiment de la chute s'est enraciné et développé dans le cœur du peuple juif. On saisit ici l'influence de la *Thorah* dont la lecture était, depuis Esdras, en usage dans les synagogues.

Parallèlement à la notion de la chute, celle du péché grandissait dans la conscience d'Israël. Les prophètes, depuis le VIIIe siècle, avaient tellement reproché au peuple ses prévarications, et leurs menaces avaient reçu de la captivité une exécution si terrible, que le sentiment de l'imperfection humaine était gravé au cœur de tous. Déjà dans Job, le fils de la femme est « un être abominable et corrompu... qui boit l'iniquité comme l'eau[4]. » Le psal-

1. XXV, 33.
2. II, 23.
3. VII, 48 ; III, 7.
4. XV, 14. On ne mentionne pas ici le verset XIV, 4. A cet endroit où on lit dans les LXX : « personne n'est exempt de souillure, pas même l'enfant d'un jour » ; et dans la Vulgate : « quis potest facere

miste ne craint pas de dire qu'il est incliné au mal depuis sa naissance, qu'il porte en lui un principe de péché : « Je suis né dans l'iniquité, ma mère m'a conçu dans le péché[1]. » Et Philon n'est que l'écho des psaumes quand il déclare que le péché est inné en l'homme[2]. Ajoutons que, selon les auteurs inspirés, cette corruption qui fait partie intégrante de notre nature, en même temps qu'elle est pour nous un opprobre, nous sert aussi d'excuse. C'est à elle que Job fait appel pour se défendre devant Dieu : « Comment l'homme serait-il juste devant Dieu ? « Comment le fils de la femme serait-il pur, alors que la « lune même n'est pas brillante, quand les étoiles elles-« mêmes ne sont pas pures à ses yeux[3] ? » Et quand l'auteur du *Miserere* déclare, dans son énergique langage, qu'il a été conçu dans le péché, c'est pour implorer la miséricorde de Dieu et lui demander d'effacer ses innombrables fautes[4].

« Puisque la mort est venue par un homme, c'est aussi « par un homme qu'est venue la résurrection des morts. « Et comme tous meurent en Adam, de même aussi tous « revivront dans le Christ[5]... C'est pourquoi, comme par

mundum de immundo conceptum semine », l'hébreu dit simplement : « qui peut tirer le pur de l'impur ? personne ». Et cette phrase elle-même est considérée par les hébraïsants les plus compétents comme une glose postérieure au texte primitif (voir Loisy, *L'Enseignement biblique*, 1892, n. 6, p. 113). Il est du reste facile de voir qu'elle n'a aucune portée.

1. *Ps.* 50 (hebr. 51), 7. Ce célèbre verset a été trop pressé par les théologiens. Il n'y a là en réalité qu'un tour de phrase réaliste pour désigner le penchant inné de l'homme au péché. Voir encore ps. 57 (h. 58) ».

2. *Vita Mosis*, II, 157 (édit. Mangey) « πάντι γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνον ἐστίν. »

3. XXV, 4.

4. Voir encore ps. 102 (h. 103) 12-14 « comme un père a compassion de ses enfants, Iahvé a compassion de ceux qui le craignent, car il sait de quoi nous sommes formés, il se souvient que nous sommes poussière ».

5. *Cor*, XV, 21.

« un seul homme le péché est entré dans le monde et par « le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé à tous les « hommes, parce que tous ont péché... Si par l'offense « d'un seul la mort a régné par lui seul, à plus forte rai- « son, ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du « don de la justice régneront-ils par le seul Jésus-Christ. « Ainsi donc, comme par une seule offense la condamna- « tion a atteint tous les hommes, de même par un seul « acte de justice la justification qui donne la vie s'étend à « tous les hommes [1]. » Ces paroles nous transportent

1. *Rom.*, V, 12-18. Les théologiens reconnaissent aujourd'hui que l'expression ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον du verset 12 doit être traduite, non pas comme le fait la Vulgate, par « *in quo* omnes peccaverunt », mais par « *eo quod* omnes peccaverunt. » La question qui se pose ici est de savoir si l'apôtre, en disant que tous sont morts *parce que* tous ont péché, a en vue les fautes *personnelles* de chaque homme ou une faute *héréditaire* non pas commise mais contractée. Cette dernière interprétation fait valoir l'argument suivant. D'après la déclaration expresse de saint Paul, on ne meurt que parce qu'on a péché ; or les petits enfants eux-mêmes meurent ; donc ils ont péché ; ils n'ont pu commettre aucune faute personnelle ; l'apôtre leur attribue donc une faute héréditaire, et on doit traduire le v. 12 « parce que tous ont péché *en lui* » ; cet « en lui » qui n'est pas exprimé est sous-entendu par l'apôtre. — La première interprétation fait appel, de son côté, aux considérations que voici : a) « Dans III, 23 où saint Paul affirme que tous ont péché, le contexte montre qu'il a seulement en vue des péchés personnels ; on doit donc donner le même sens à V, 12. — b) S'il avait entendu parler d'une faute héréditaire, il aurait dû dire : « parce que tous ont péché *en lui* » : alléguer que cette dernière formule est sous-entendue ne satisfait pas ; l'apôtre ne pouvait pas se contenter de la sous-entendre, il devait l'exprimer, et puisqu'il ne l'a pas fait, on doit conclure qu'il a voulu désigner uniquement les fautes personnelles. — c) Quant aux petits enfants, saint Paul ne s'est pas occupé d'eux ; son regard ne se portait que sur les adultes. — Les deux premiers arguments présentés par la seconde opinion ont une valeur considérable, mais le troisième est loin de porter la conviction dans l'esprit. On ne peut pas démontrer que saint Paul laisse de côté les enfants, et dès lors on n'a pas le droit de restreindre aux adultes le principe « eo quod omnes peccaverunt ». Si donc on se refuse à admettre que l'apôtre attribue aux enfants un péché héréditaire proprement dit, on doit au moins conclure que, dans sa pensée, les enfants meurent parce qu'ils ont dans leur corps le

dans un monde nouveau. Les yeux fixés sur le drame du Calvaire, l'apôtre ne se contente pas de signaler le mal qui pèse sur l'humanité, il en indique le remède. Il présente le Christ comme le réparateur, comme le Sauveur qui est venu arracher le genre humain à sa misère, et par là il se sépare des écrivains de l'Ancien Testament. Mais il est d'accord avec eux quand il s'agit d'expliquer la condition actuelle des enfants d'Adam. Il enseigne, tout comme le Siracide et l'auteur de la Sagesse, que la mort n'entrait pas dans le plan primitif du Créateur, qu'elle est le châtiment du péché et que nous portons tous la peine de la désobéissance de notre premier père. Saint Paul ne s'en tient pas là. Il constate qu'il y a dans ses membres une loi qui lutte contre la loi de l'esprit [1], que sa chair est le siège [2] et l'esclave du péché [3], qu'il fait le mal même quand il ne le veut pas [4], qu'il en est ainsi pour tous, que tous les hommes ont péché comme lui [5] et que pas un n'a échappé au châtiment du péché qui est la mort [6]. Reportant alors les yeux sur le Calvaire pour y chercher la solution de l'énigme, il se rappelle que le second Adam, celui qui est venu pour réparer l'œuvre du premier, a procuré aux hommes la justification. Il conclut que le père du

germe du péché, ou, pour employer le langage scolastique, parce qu'ils sont pécheurs *in actu primo* (sur ce germe du péché voir *Rom.* VII, 8-11 où l'apôtre représente le péché comme une bête fauve blottie au fond de notre cœur qui, à un moment donné, sort de son repaire et s'élance sur sa proie). En tout cas, les termes du problème doivent être modifiés. Il ne s'agit pas de savoir si le principe « eo quod omnes peccaverunt » désigne des péchés personnels ou un péché héréditaire, mais s'il désigne un péché héréditaire proprement dit ou une simple disposition à pécher.

1. VII, 23.
2. VII, 18.
3. VII, 25.
4. VII, 19.
5. III, 23 et 10.
6. V, 12.

genre humain avait légué le péché à sa postérité : « comme par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été rendus pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul, beaucoup seront rendus justes [1]. » En éclairant le dogme de la chute par celui de la rédemption, saint Paul est amené à établir entre Adam et ses descendants une solidarité inconnue à l'Ancien Testament.

Les premiers chrétiens se préoccupaient avant tout de mériter par une vie de vertu et de piété le bonheur futur qui leur était promis. Tournée du côté de l'avenir, leur attention ne se portait guère sur les origines. D'assez bonne heure, il est vrai, le problème christologique se posa. Mais si l'on travailla à déterminer la personne du Sauveur, on n'éprouva pas le besoin d'étudier son œuvre. On n'eut donc pas l'occasion d'utiliser le rapprochement que saint Paul avait fait entre la rédemption et la chute. C'est ce qui explique le silence dont fut entourée, pendant la plus grande partie du second siècle, la doctrine proclamée par l'épître aux Romains. Les Pères apostoliques ne sont jamais amenés à parler de la chute. Saint Justin, qui mentionne à différentes reprises la faute d'Adam, ne signale qu'en termes obscurs le rejaillissement de cette faute sur la race humaine [2]. Il s'exprime même parfois comme si

1. V, 19.

2. Dom Maran (*in S. Justinum praef.* II, 6, *P. G.* 6, 47-50) donne la liste des textes dans lesquels saint Justin a parlé du péché originel. Ce sont : *Apol.* I, 61 ; *Cohort.* 21 ; *Dial.* 23, 88, 95 et 100. Toutefois plusieurs de ces textes soulèvent des objections. — La *Cohort.* n'est pas de saint Justin. — Dans *Apol.* I, 61, on lit que le baptême purifie l'adulte des péchés qu'il a commis avant de recevoir ce sacrement, qu'il nous fait acquérir une seconde naissance par notre libre choix, tandis que nos parents nous ont fait naître à notre insu ; on lit également que tous les hommes commettent, avant de recevoir le baptême, des péchés sous l'influence des coutumes détestables qu'ils ont sous les yeux. Il n'y a, en tout cela, allusion ni au péché originel, ni même à la chute. — Dans *Dial.* 23, il est dit que le Christ est né *sans péché* (δίκα ἁμαρτίας) d'une vierge issue d'Abraham (ce qui laisse entendre que les autres

notre condition actuelle n'impliquait aucune déchéance [1]. Seul, entre tous les Pères apostoliques et apologistes, Tatien enseigne nettement que l'homme, créé immortel,

hommes naissent dans le péché). Mais la formule δίκα ἁμαρτίας est très suspecte, car rien dans le contexte n'explique pourquoi saint Justin aurait fait une pareille déclaration. Il est moralement certain qu'on doit lire : διὰ Μαρίας (le Christ est né de Marie, vierge issue d'Abraham). Maran lui-même croit que le texte est malade et propose de suppléer ἀπὸ τῆς. — Dans *Dial.* 95, le saint docteur déclare que le genre humain est sous le coup de la malédiction divine, mais il motive cette malédiction par les infractions des Juifs à la loi mosaïque, puis par l'idolâtrie et l'immoralité des païens, c'est-à-dire par des fautes personnelles. Encore ici il n'y a aucune allusion au péché originel ou à la chute. — Restent *Dial.* 88 et 100. Le second de ces textes dit qu'Ève a enfanté la désobéissance et *la mort*. Le contexte autorise à chercher si saint Justin ne prend point la mort dans un sens spirituel. S'il entend parler de la mort corporelle, il enseigne la chute, mais on doit reconnaître qu'il le fait avec peu de netteté. Quant à *Dial.* 88, il enseigne que le sauveur est mort pour le genre humain qui, « depuis Adam, était tombé dans la mort et la fraude du serpent », et il ajoute : « παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου ». Les anciens traduisaient παρὰ par *praeter*, ce qui faisait dire à saint Justin que les hommes ont été victimes du serpent, abstraction faite des fautes que chacun commet personnellement. On obtenait ainsi une profession de foi à la chute. Aujourd'hui, on reconnaît, à la suite de Maran (note sur n. 88) que παρὰ ne veut pas dire *praeter*, mais qu'il faut traduire ainsi : chacun ayant péché *par* (παρὰ) *sa propre* responsabilité. Plusieurs auteurs protestants (voir surtout Wendt, *die christliche Lehre von der christlichen Vollkommenheit*, p. 9 et 12) voient dans ce génitif absolu *l'explication* du fait constaté par saint Justin dans la première partie de la phrase (les hommes sont tombés sous l'empire du serpent *parce que* chacun d'eux a péché personnellement). Ce serait la négation de la chute. Maran combat cette interprétation et déclare que, dans l'esprit de saint Justin, les péchés personnels se surajoutent à ce qui est dit au commencement de la phrase. Il a raison, car dans l'interprétation opposée, la finale de la phrase n'a pas de raison d'être. Saint Justin croit donc à la chute, mais on doit convenir que son attention a été peu attirée de ce côté.

1. *Apol.* I, 28 « καὶ τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἱρεῖσθαι τἀληθῆ..... πεποίηκε. » En lisant ce passage on éprouve l'impression que nous sommes aujourd'hui dans l'état où Adam fut créé. Toutefois il n'y a aucune déclaration précise dans ce sens.

perdit par son péché le privilège que Dieu lui avait accordé [1].

Mais aux environs de 170 cet état d'esprit se modifia et le dogme de la chute acquit une importance qu'il n'avait pas eue jusque là. Voici d'où vint ce phénomène.

En pénétrant dans le monde hellénique, l'Évangile rencontra bientôt des esprits qui l'acceptèrent sans donner congé aux théories philosophiques auxquelles ils étaient préalablement attachés. De ce nombre furent les gnostiques. Imbus des idées dualistes qui, à la fin du premier siècle, jouissaient d'une grande vogue dans les écoles païennes, les gnostiques ne cherchaient dans le christianisme qu'une solution au problème du mal dont ils avaient emprunté la formule à la philosophie grecque combinée elle-même avec les cosmogonies orientales. Basilides et Valentin se représentaient l'âme humaine comme un être d'origine divine qui s'était laissé emprisonner dans le monde de la matière, où elle n'avait rencontré que corruption et souffrance. Ils ajoutaient que le Christ était venu délivrer l'infortunée, briser les chaînes qui la rattachaient au corps et la ramener dans le plérôme divin [2]. Marcion, sans partir des mêmes principes que Basilides et Valentin, aboutissait à des résultats analogues. Selon lui, l'âme humaine était l'œuvre du démiurge ou dieu méchant qui l'avait créée pour la rendre malheureuse ; mais le Dieu bon, touché de compassion pour elle, était venu sur la terre, en dissimulant sa majesté sous les apparences de la chair, et l'avait arrachée à l'empire de son ennemi [3]. Gnostiques de l'école de Valentin et gnos-

1. *Orat. adv. Graecos*, 11. Théophile d'Antioche dit (II, 27) qu'Adam ne fut créé ni mortel ni immortel. En revanche dans II, 17, il affirme la chute et parle même du retour futur de l'homme εἰς τὸ κατὰ φύσιν.

2. Iren. *contr. Haer.* I, 1-11 et 24.

3. Iren. I, 27 ; III, 25, 3 ; IV, 33, 2.

tiques de l'école de Marcion mettaient donc en relief le dogme de la rédemption, mais ils le faussaient (et, du même coup, ils faussaient tout le christianisme) parce qu'ils cherchaient dans le dualisme l'explication du mal qu'ils demandaient ensuite au Christ de supprimer. Pour les réfuter, il fallait donc tout d'abord concilier l'existence du mal avec le gouvernement d'un Dieu bon ; en d'autres termes, il fallait faire appel au dogme de la chute. Ce fut l'œuvre de saint Irénée.

Appuyé sur le récit de la Genèse, le grand évêque de Lyon proclama que le genre humain n'était pas, à l'origine, dans l'état où il se trouve maintenant, que nous subissons la peine du péché de notre premier père, et que le Christ est venu nous *restituer* les biens qui nous avaient été conférés dans la personne du chef de la famille humaine. « Ce que nous avons perdu en Adam, dit-il, à « savoir l'image et la ressemblance de Dieu, nous l'avons « recouvré dans le Christ Jésus [1]... De même que le monde « a été condamné à mort par une vierge, de même il est « sauvé par une vierge [2]. » Et le saint docteur expliqua que l'homme est l'image de Dieu par sa propre nature, mais qu'il doit la ressemblance divine à l'effusion du saint Esprit ; que notre premier père possédait à l'origine le saint Esprit, mais qu'en péchant, il le perdit [3], et que le

1. *Contra Haer.* III, 18, 1. Voir encore V, 2, 1 : « *restaurans* suo plasmati quod dictum est in principio factum esse hominem secundum imaginem et similitudinem Dei. »

2. V, 19, 1. Voir encore III, 22, 4 : « Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem. »

3. V, 6, 1. « Quum autem Spiritus hic commistus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus, spiritualis et perfectus homo factus est : et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere qui est talis.... imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum. » D'après III, 18, 1, Adam avait la ressemblance de Dieu.

Sauveur est venu nous rendre ce don divin qui est le gage de l'immortalité [1].

Mais saint Irénée alla plus loin. Les gnostiques faisaient appel à saint Paul et prétendaient être les héritiers de sa doctrine [2]. L'évêque de Lyon comprit qu'il devait les combattre par leurs propres armes et se retrancher derrière l'auteur de l'épître aux Romains. L'antithèse des deux Adams avaient permis à l'apôtre de mettre dans un relief saisissant l'influence opposée du premier homme et du Sauveur sur l'humanité. Saint Irénée s'empara de cette antithèse et en fit le principe directeur de son argumentation. Tout d'abord, il identifia en quelque sorte, par une fiction hardie, le corps du Christ avec l'espèce humaine tout entière et il déclara que le Fils de Dieu avait divinisé notre nature en s'unissant à elle. « Le Fils de Dieu, « dit-il, s'est fait le fils de l'homme, pour que l'homme « mêlé au Verbe de Dieu, reçût l'adoption et devînt fils de « Dieu [3]. » Et ailleurs, il montre que, par l'incarnation, l'homme a « porté, possédé et contenu le Fils de Dieu [4] ». Ayant enveloppé le genre humain dans le Sauveur, il devait, pour être fidèle à la loi de l'antithèse, l'envelopper également dans Adam. Il identifia, en effet, le premier homme avec sa postérité et parla du péché commis dans le paradis terrestre comme si chacun de nous l'avait personnellement commis. De là, cette déclaration énergique : « Nous avons offensé Dieu dans le premier Adam en transgressant son précepte ; mais nous avons été réconciliés avec lui dans le second Adam, parce que nous

1. V, 12, 1-3.

2. Voir Werner, *der Paulinismus des Irenaeus*, p. 48-56, dans *Texte und Untersuchungen*, VI, 2.

3. III, 19, 1.

4. III, 16, 3. « Filius Dei, hominis filius factus, ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente Filium Dei. » Voir encore III, 18, 7.

avons obéi jusqu'à la mort [1]. » Et cette autre non moins expressive : « L'homme a été condamné à mort au commencement parce qu'il a désobéi en Adam [2] ». Le dogme de la faute originelle est nettement enseigné dans le traité *contre les Hérésies* [3].

Au lendemain de la mort de saint Irénée, les gnostiques rencontrèrent un autre terrible adversaire dans l'auteur du *de anima* et des livres *contre Marcion*. A l'exemple de l'évêque de Lyon, Tertullien demanda à la chute d'Adam la solution du problème du mal. Il enseigna que l'homme, condamné aujourd'hui à mourir, avait été fait primitivement pour vivre toujours [4]. Il ajouta que l' « irrationnel » c'est-à-dire la concupiscence, n'était pas l'œuvre de Dieu, mais l'œuvre du démon [5]. Sans insister autant que saint Irénée sur l'antithèse des deux Adams, il ne la négligea pas, comme le prouve ce texte du *de anima* : « Toute âme est en Adam jusqu'à ce qu'elle soit dans le Christ [6] ». Mais il s'attacha surtout à mettre en relief la tendance innée de notre âme au péché, et l'état de corruption dans lequel elle est plongée dès le premier instant de son existence, par suite de son union avec une chair qui cherche à l'entraîner au mal. « L'âme, dit-il, est impure jusqu'à ce « qu'elle ait obtenu la seconde naissance (dans le Christ).

1. V, 16, 3 « ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν.... »

2. V, 34, 2 «.... percussus est homo initio in Adam inobediens.... »

3. Voir Massuet, dissert. III, 115-119 *P. G.* 7, 371.

4. *Adv. Marc.* II, 11 « Statim et terra maledicitur, sed ante benedicta.... Exinde homo ad terram, sed ante de terra. Exinde ad mortem, sed ante ad vitam. » Voir encore : *ibid.* II, 25 (Adam propter statum legis deditus morti) ; *adv. Judaeos*, 2 (excidendo de immortalitate).

5. *De Anima*, 16. « Irrationale autem posterius intellegendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu,..... ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit.... a diabolo immissio delicti, irrationale autem omne delictum. »

6. *Ibid.*, 40. « Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur. »

« Or, étant impure, elle est par là même pécheresse ; son « union avec la chair est pour elle une source d'igno- « minie. Le mal de l'âme vient, en partie, de l'action de « l'esprit mauvais qui s'exerce sur elle après son entrée « dans ce monde, mais il a sa première source dans une « *corruption originelle* qui est en quelque sorte natu- « relle[1]. » Ailleurs, il présenta la race humaine comme « corrompue dans sa source[2] ». Saint Irénée avait introduit dans la théologie l'idée de la participation du genre humain à la faute d'Adam ; Tertullien y introduisit celle de la souillure, de la tache originelle.

Les Pères latins des quatre premiers siècles s'inspirèrent tantôt des formules du docteur de Lyon, tantôt de celles du docteur de Carthage. Quand saint Cyprien dit que le Sauveur est venu guérir les blessures reçues par Adam et le venin de l'ancien serpent[3], il est manifestement tributaire de celui qu'il appelait le « Maître ». C'est sous la même influence que saint Hilaire parle de la souillure dont notre âme est affectée par suite de son contact avec la chair[4], que saint Ambroise dénonce la contagion dont nous sommes victimes[5], et que Prudence signale les suites funestes de l'alliance de l'âme avec le

1. *De Anima*, 40-41. « immunda quamdiu recenseatur, peccatrix autem quia immunda, recipiens ignominiam ex carnis societate.....Malum igitur animae..... *ex originis vitio* antecedit, naturale, quodam modo. »

2. *De Testim.* 3. «.... exinde totum genus de *suo semine infectum*, suae etiam damnationis traducem fecit. »

3. *De Opere et Eleemes.* 1. « Quum Dominus adveniens, sanasset illa quae Adam portaverat *vulnera*, et *venena* serpentis antiqua curasset... »

4. *In Ps.* 118, III, 3 « Habemus autem etiam nunc admixtam nobis materiam qua mortis legi et peccati obnoxia est, et in hujus caducae carnis.... *labem* ex ejus consortio mutuamur. »

5. *Apol. David*, I, 56. « Antequam nascamur, *maculamur contagio*..... In iniquitate concipimur ; non expressit utrum parentum an nostra : vide ne utrumque intelligendum sit. Ipse partus habet contagia sua. » Voir dans le *de Poenit.* I, 13 un texte analogue. It. *in Luc.* IV, 67.

corps [1]. En revanche, quand l'Ambrosiastre déclare que nous avons tous péché en Adam comme formant une même pâte avec lui [2], il s'inspire plutôt de saint Irénée. Et ce fut probablement pour avoir lu l'évêque de Lyon, qu'au commencement du IIIe siècle, l'auteur inconnu de la version italique rendit la formule ἐφ' ᾧ... par *in quo omnes peccaverunt*. Cette traduction qui montrait tous les hommes renfermés en Adam devait, semble-il, assurer le succès de la théorie de saint Irénée. Cependant les docteurs latins des quatre premiers siècles songèrent peu à proclamer la participation des hommes au péché de leur premier père et le texte de l'Ambrosiastre qu'on vient de lire est presque le seul où cette pensée soit nettement exprimée. On la rencontre sans doute ailleurs, mais elle est associée, combinée avec la doctrine de Tertullien qui lui enlève sa netteté et que, de son côté, elle obscurcit elle-même. C'est de cette fusion qu'est sorti le texte de saint Cyprien qui, dans sa lettre à Fidus, nous montre les petits enfants, héritant d'Adam la contagion de la mort et portant « des péchés non pas personnels mais commis par d'autres [3] ». C'est d'elle également qu'est sorti le passage du *de Mysteriis* où saint Ambroise parle suc-

1. *Apotheos*. 910.

« Anima decidit in vitium per sordida foedera carnis.
Exin tincta malo peccamine principis Adae.....
.....
Nec quisquam nascitur insons. (927)
Qua, quia materiam peccati ex fomite carnis
Consociata trahit ..... »

2. *In Rom*. V, 12. « Manifestum est itaque *in Adam* omnes peccasse quasi *in massa*. Ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores quia ex eo ipso sumus omnes. »

3. *Ep*. LXIV. « Quanto magis prohiberi non debet infans qui, recens natus, nihil peccavit nisi quod secundum Adam carnaliter natus, *contagium mortis antiquae* prima nativitate contraxit, qui ad remissionem accipiendam ipso facilius accedit quod illi remittuntur *non propria sed aliena peccata*. »

cessivement du péché qui nous vient d'Adam et « des péchés héréditaires » que le baptême n'efface pas [1]. C'est d'elle enfin que vient le texte de saint Jérôme qui déclare que nous sommes impurs à notre entrée dans le monde parce que nous sommes sous le coup du péché d'Adam [2].

A partir de la fin du second siècle, l'Orient, sauf quelques exceptions, enseigna le dogme de la chute avec non moins de netteté que l'Occident. On lit dans Théophile d'Antioche que, du péché comme d'une source, se répandirent sur l'homme les misères, les souffrances et la mort [3]. Origène nous présente la mort comme un tyran introduit dans le monde par la prévarication de son premier gardien [4]. L'adversaire d'Origène, Méthode, assure que nos premiers parents étaient immortels avant leur péché [5]. Les Cappadociens, si nous les interrogions, nous feraient entendre le même langage [6]. Seule l'école d'Antioche, comme on le verra plus loin, essaya d'enlever à la mort tout caractère pénal. Encore doit-on remarquer que son plus illustre disciple, saint Jean Chrysostome, échappa, sur ce point, à l'influence de ses maîtres et attribua à Adam et à Ève, dans le paradis terrestre, une vie d'une félicité sans mélange, qui devait être couronnée par l'immortalité [7].

1. *De Myster.* 32. « Habebat enim primi hominis *de successione peccatum*..... ideo planta ejus abluitur ut *haereditaria* peccata tollantur; nostra enim *propria* per baptismum relaxantur. »

2. *In Jonam.* III, 5. «..... hi qui *peccato* offendentis Adae tenentur *obnoxii.* » saint Pacien (*de Bapt. P. L.* 13, 1090-1092) parle presque comme l'Ambrosiastre et saint Irénée. « Peccatum Adae in genus omne transierat..... peccatum Adae merito transivit in posteros quia ex ipso geniti erant. »

3. *Ad Autol.* II, 25, fin.

4. *In Rom.* V, 1, milieu.

5. Dans Epiphane, *Haer.* LXIV, 17.

6. Voir par exemple, saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXXIII. 9.

7. *Homil. in Genes.* XIII, 4; XV, 4; XVI, 6. Voir encore les sermons

Les Pères grecs des quatre premiers siècles croyaient donc à la chute. Croyaient-ils au péché originel ? « Ils n'en ont parlé que rarement, dit Petau, et jamais en termes bien nets [1]. » Et le P. Garnier a cru pouvoir affirmer qu'à l'époque de Théodoret, c'est-à-dire près de vingt ans après les décisions de Rome et des conciles d'Afrique, la doctrine du péché originel était encore peu familière aux Grecs [2]. Si surprenantes que soient ces assertions émises par deux jésuites éminents, les textes ne paraissent que trop les confirmer.

Bossuet remarque que saint Grégoire de Nysse « ne parle point du péché originel dans les occasions qui semblaient le demander davantage [3]. » Et cette observation se présente souvent à l'esprit du lecteur qui parcourt les ouvrages des docteurs de l'Église orientale. Quelle meilleure occasion, par exemple, de parler du péché originel que cette parole attribuée à Job par les LXX : « Personne n'est exempt de souillure, pas même l'enfant d'un jour ? » Ou que le célèbre verset du psaume L : « J'ai été engendré dans l'iniquité, ma mère m'a conçu dans le péché ? » Ou encore que le chapitre V de l'épître aux Romains ? Pourtant, quand Clément d'Alexandrie commente les deux premiers de ces textes, c'est uniquement pour expliquer que la conception n'implique aucune souillure. La parole de Job notamment lui inspire le commentaire sui-

III et IV qui font suite aux homélies sur la Genèse. Toutefois Chrysostome atténue autant qu'il peut les effets de la chute. Voir surtout : *in* I *Cor. homil.* XVII, 4, où il explique qu'en fin de compte la punition ne nous a causé aucun dommage.

1. *De Incarn.* XIV, II, 1. « Si quidem Graeci, ut originalis fere criminis raram nec disertam mentionem scriptis suis attigerunt..... » Petau explique ici pourquoi les Pères grecs n'ont pas attribué le péché originel à la sainte Vierge.

2. *Dissert.* III *de fide Theodoreti.* IV, 13 (*P. G.*, 84, 440). «.... Quanquam Theodoreti tempore non clarissima fuit apud Graecos peccati originalis doctrina. »

3. *Défense de la Tradition....* IX, 15.

vant : « Qu'ils nous disent où a forniqué l'enfant qui « vient de naître, ou comment il peut tomber sous la « malédiction d'Adam, lui qui n'a rien fait ? Il leur reste « à dire que la génération, non seulement du corps, mais « de l'âme, est mauvaise [1] ! » Quant au chapitre v de l'épître aux Romains, voici quelques-unes des explications qu'en donne saint Jean Chrysostome : « Que veulent « dire les mots : ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον ? Ils signifient que, « par suite de la chute d'Adam, ceux même qui n'avaient « pas mangé du fruit de l'arbre sont devenus *mortels*... « Comment Adam est-il le type du Christ ? C'est que « comme Adam a été la cause de *la mort* pour sa posté- « rité qui, pourtant, n'a pas mangé du fruit défendu, de « même le Christ a procuré la justice à la sienne qui, « pourtant, n'a pas pratiqué la justice... Le texte : « comme par l'obéissance d'un seul, beaucoup ont été « constitués pécheurs », soulève une grave question. Que « veut dire le mot *pécheurs* ? Il me semble devoir être « traduit par « *condamnés aux supplices et à la mort* [2] ».

De même, on a peine aujourd'hui à comprendre une

1. *Stromat.* III, 16 (*P. G.*, VIII, 1200). Dans cet endroit Clément répond au gnostique Cassien qui prouvait par le texte de Job que tout homme contracte une souillure au moment de sa génération. Un peu plus loin (p. 1201), discutant le texte du psaume 4 dont Cassien se faisait également une arme, il montre que le péché dont parle le psalmiste n'affecte pas l'enfant : « ἀλλ' οὐκ αὐτὸς ἐν ἁμαρτίᾳ. » Voir à la page 1202 l'aveu de Le Nourry qui, s'il cherche à expliquer pourquoi Clément garde le silence sur le péché originel, constate du moins ce silence.

2. *In Rom. homil.* X, 1 et 3. « τί δέ ἐστιν ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον ; Ἐκείνου πεσόντος καὶ οἱ μὴ φαγόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου γεγόνασιν ἐξ ἐκείνου πάντες θνητοί. Dans le *contra Julian.* I, 27, saint Augustin a relevé un passage du n. 1 de cette homélie où, selon lui, le péché d'Adam est présenté comme ayant tout *souillé* (*contaminavit*). Et Bossuet (*Défense* .... IX, 5) a emprunté cette citation à saint Augustin. En réalité, saint Chrysostome dit seulement que le péché d'Adam a tout *perdu*, c'est-à-dire qu'il a fait disparaître l'immortalité et les autres prérogatives dont Adam jouissait primitivement. Le saint docteur enseigne la *chute* mais ne va pas plus loin. Voici ce texte : αὕτη ἦν πάντα λυμαινομένη.

dissertation sur le baptême, ou sur les enfants non baptisés, dans laquelle il ne serait pas fait mention de la tache originelle. Cependant saint Grégoire de Nysse a trouvé le moyen d'insérer dans sa *Catéchèse* « une longue instruction sur le baptême, dans laquelle, — c'est Bossuet qui parle, — il n'entre pas un mot du péché originel [1]. » Et saint Grégoire de Nazianze, parlant des enfants non baptisés, dit qu'ils ne sont « ni bons ni mauvais [2]. »

Ces textes sont certes de nature à surprendre. Or, il est facile d'en allonger la liste. On lit, par exemple, dans Clément d'Alexandrie, que nous sommes sous le péché d'Adam, selon la ressemblance de sa faute [3]. Ailleurs, le même docteur déclare que la descendance des parents sanctifiés est sainte [4]. Saint Cyrille de Jérusalem enseigne que « nous sommes venus au monde sans péché et que le péché est l'effet de notre libre arbitre [5] ». Dans d'autres

1. *Défense....* VIII, 33. Voir *ibid.*, IX, 17, fin. « Il est véritable que, dans quelques-uns de ses discours,..... encore que le péché pût servir dans ces disputes d'un grand dénouement..... celui-ci ne s'en sert point, si ce n'est peut-être fort confusément dans le premier de ces deux discours : tant il est vrai que les hommes ne sont réveillés fortement sur certaines choses que par le bruit qu'on en fait... »

2. *Orat.* XL, 23.

3. *Adumbrat.* in ep. Judae. (*P. G.*, 9, 733) « Peccato Adae subjacemus secundum peccati similitudinem. » Le Nourry (*P. G.*, 9, 1473) convient qu'il y a dans ce texte « putus purusque pelagianorum... error. » Seulement il prétend — à tort — que les *adumbrationes* sont apocryphes. (Voir Bardenhewer, *Patrol.*, p. 144).

4. *Stromat.* III, 6 (*P. G.*, 8, 1149). « τῶνδε ἁγιασθέντων ἅγιον οἶμαι καὶ τὸ σπέρμα. » Ici Clément répond à ceux qui prétendent que le mariage est mauvais. Il vient de dire que les apôtres étaient mariés. Un peu plus loin il déclare que le célibat gardé par le Christ ne tire pas à conséquence, puisque le Christ était Dieu.

5. *Catech.* IV, 19. Touttée (*dissertat.* III, 43) croit que, dans cet endroit, Cyrille rejette seulement la théorie origéniste qui attribuait à l'âme de l'enfant des péchés personnels commis dans une vie antérieure. Il est incontestable que Cyrille vise les origénistes. Mais on ne peut nier d'autre part qu'il s'est servi d'un tour de phrase dont aucun théologien ne voudrait se servir aujourd'hui. Voir encore *Catech.* II, 4.

endroits, il insiste sur la corruption dans laquelle est plongé le genre humain, mais on s'aperçoit qu'il a en vue les fautes personnelles commises par les descendants d'Adam [1]. Origène dit, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, que ceux-là sont justes qui imitent l'exemple du Christ, tout comme ceux qui imitent Adam sont pécheurs [2]. Enfin, saint Jean Chrysostome, dans une homélie dont il ne nous est parvenu qu'un fragment, voulant prouver que le baptême n'avait pas pour unique but la rémission des péchés, énumère dix prérogatives auxquelles donne droit ce sacrement ; puis il ajoute : « Voilà « pourquoi nous baptisons les enfants eux-mêmes, bien « qu'ils *n'aient point de péchés à les souiller*. Nous les « baptisons pour qu'ils obtiennent la sainteté, la justice, « l'adoption, l'hérédité, la paternité du Christ, pour qu'ils « soient ses membres [3] ».

En présence de pareilles déclarations, on est tenté de conclure que les Pères Grecs des quatre premiers siècles ont ignoré la doctrine que nous venons de constater dans l'Église latine. Cette conclusion serait erronée pour plusieurs motifs. Tout d'abord, la liste que nous venons de présenter est incomplète. Elle ne contient les noms, ni de saint Méthode, ni de Didyme, ni de saint Athanase, ni de saint Basile. Or, ces quatre docteurs ont signalé hautement l'héritage de corruption que chaque homme reçoit

1. Voici ce que dit Touttée (*loc. cit.*, 38) en parlant de *Catech.* XIII, 1. « Fateor hic potissimum actualia et commissionis peccata respici. » Les autres textes auxquels le savant bénédictin fait ici appel se bornent à enseigner le dogme de la chute ou à parler des péchés actuels.

2. *In Rom.* V, 5, fin. « Dedit ergo Adam peccatoribus formam per inobedientiam, Christus vero e contrario justis formam per obedientiam posuit..... ut qui obedientiae ejus sequuntur exemplum justi constituantur ab ipsa justitia, sicut illi inobedientiae formam sequentes, constituti sunt peccatores. »

3. Ce fragment nous a été transmis par saint Augustin (*contra Jul.* I, 21 et 22).

en naissant. « Quand l'homme eut désobéi, dit l'adver-
« saire d'Origène, le péché établit en lui son siège. Pri-
« vés du souffle divin, nous sommes depuis ce temps à la
« merci des passions que le serpent a mises en nous.
« Pour éteindre le péché, Dieu a trouvé la mort [1]... » Le maître du Didascalée au IVe siècle explique de la manière suivante la conception virginale du Sauveur : « Si le Christ, pour se revêtir de notre chair, avait eu
« recours à l'union de l'homme et de la femme, il eût été
« sous le coup du péché que les hommes tiennent d'Adam
« par voie de succession [2] ». Saint Athanase, non content de dire que nous mourons tous en Adam [3] et que la transgression du précepte divin nous a ramenés à notre condition naturelle au-dessus de laquelle nous avions été primitivement élevés [4], déclare encore que le péché d'Adam a passé à tous les hommes et parle de la faute du premier homme comme de la nôtre [5]. Saint Basile, enfin, enseigne que les embûches du serpent *nous* ont fait encourir la mort du péché [6] et que la Rédemption a réuni à Dieu ce qui en avait été séparé à l'origine par le tentateur [7]. Il parle, lui aussi, du péché d'Adam comme s'il était le nôtre et il déclare que, par *nos* mavaises dispositions, nous nous sommes attiré la mort [8].

Voilà donc plusieurs docteurs de l'Église grecque qui n'ont pas seulement enseigné la doctrine de la déchéance mais qui se sont inspirés des formules de saint Irénée et

1. Dans SAINT ÉPIPHANE, *Haeres.* LXIV, 60.
2. *Didym. contra Macrich.* 8 (*P. G.*, 39, 1095).
3. *Contra Arianos*, III, 33.
4. *De Incarn. Verbi*, 3 et suiv.
5. *C. Arian.* I, 51.
6. In ps., XXXIX, 5. « Καλὸς μὲν γὰρ ἤμην κατὰ τὴν φύσιν· ἀσθενὴς δὲ διὰ τὸ ἐξ ἐπι βουλῆς τοῦ ὄφεως νεκρωθῆναι τῷ παραπτώματι. »
7. *Ep.*, 261, 2. « Εἰ τοίνυν μὴ γέγονε τοῦ Κυρίου ἡ ἐν σαρκὶ ἐπιδημία... οὐ προσωκειώθη τῷ θεῷ τὸ διὰ τῆς ἀπάτης τοῦ ὄφεως ἀλλοτριωθέν. »
8. *Homil. Quod Deus non est auctor malorum*, 7.

nous ont identifiés avec Adam [1]. Revenons maintenant à ceux qui nous ont paru être d'un sentiment opposé, et nous allons constater que leur opposition n'est pas aussi profonde qu'on pourrait le croire an premier abord.

Commençons par l'ami de saint Basile. Pour réfuter la théorie appollinariste, saint Grégoire de Nazianze expose dans les termes suivants la conséquence à laquelle elle mène : « Moi qui suis tombé tout entier et qui ai été *condamné par suite du péché du premier homme*, et de la ruse du démon, je ne suis pas sauvé tout entier [2] ». Ailleurs, il parle de la peine « dont *notre* premier péché a été châ-« tié [3] ». Sans nul doute, Grégoire, tout comme son illustre ami, faisait participer toute la famille humaine à la faute de son chef.

On lit dans Origène : « Toute âme qui naît dans la « chair est souillée d'une tache de péché. C'est pour-« quoi il est écrit : *personne n'est exempt de souillure*, « *pas même l'enfant d'un jour*. C'est là ce qui explique « que l'Église, qui donne le baptême pour la rémission « des péchés, le donne aussi aux enfants. Assurément, si « les enfants n'avaient pas besoin de rémission, le bien-« fait du baptême leur serait inutile [4] ». Le même docteur dit encore : « Il est prescrit dans la loi d'offrir pour l'en-

1. On a vu que les Pères latins des quatre premiers siècles n'avaient généralement utilisé les textes de saint Irénée relativement à la chute qu'en les combinant avec ceux de Tertullien. Il n'en fut pas de même en Orient. Les Pères grecs reproduisirent fréquemment le langage de l'évêque de Lyon. Saint Grégoire de Nysse et saint Chrysostome eux-mêmes ne firent pas exception. On lit dans un sermon de Grégoire (*in Bapt. Christi*, fin, III, 381 édit., 1638) que le Seigneur *nous* a chassés du paradis terrestre, qu'il *nous* a enlevé nos ceintures de feuilles pour *nous* donner un manteau brillant. Quant à saint Chrysostome, il dit (*in Jo. Hom.*, XXXVI, 2) que Dieu *nous* a donné à l'origine une vie exempte de soucis, mais que *nous* avons abusé de son bienfait. Il tient le même langage dans *ad popul. antioch. hom.*, XI, 5.

2. *Orat.* XXII, 13.

3. *Orat.* XIX, 13, fin. Voir encore *Orat.* XXXIII, 9.

4. *In Levit. homil.*, VIII, 3. Voir *ibid.*, XII, 4.

« fant qui vient de naître un sacrifice de deux tourterelles « ou de deux colombes, dont l'une doit être immolée pour « le péché, l'autre en holocauste. Pour quel péché doit « être sacrifiée cette tourterelle ? Est-ce que l'enfant qui « vient de naître a pu pécher ? Il a cependant un péché « pour lequel on offre un sacrifice et il est écrit que per- « sonne n'est exempt de ce péché, *pas même l'enfant « d'un jour...* C'est pour cela que l'Église a reçu des « Apôtres la tradition de donner le baptême aux enfants « eux-mêmes [1] ». Ces textes sont au-dessus de toute contestation. Origène est, de tous les Pères grecs, celui qui enseigne le plus clairement l'existence d'une souillure originelle. Nous verrons, bientôt, il est vrai, qu'il donne à cette souillure un sens peu orthodoxe. Contentons-nous pour le moment de signaler la citation de Job. Clément d'Alexandrie, on se le rappelle, réfutait vivement ceux qui prouvaient, par ce passage et par celui du psaume L, l'existence d'une tache originelle. Origène prend une attitude opposée. Il fait appel à Job et au psalmiste, et leur demande d'attester que l'enfant est coupable dès qu'il vient en ce monde. C'est lui qui a introduit dans la théologie les textes : *nemo mundus a sorde..... ecce in iniquitatibus conceptus sum.*

Restent Clément d'Alexandrie, saint Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome. A diverses reprises, des efforts ont été faits pour concilier ces docteurs avec l'orthodoxie. Au lendemain de la mort de saint Jean Chrysostome, saint Augustin entreprit de défendre la mémoire du grand évêque de Constantinople contre Julien d'Eclane qui prétendait s'en faire un allié. Ce dernier, ayant fait appel à l'homélie dont il a été question plus haut et dans laquelle on lit que les enfants n'ont point de *péchés à les souiller*, Augustin répliqua que cette formule devait s'entendre

1. *In Rom.* V, 9.

seulement des péchés *actuels* dont les enfants sont en effet exempts, et, pour preuve de son assertion, il allégua que le mot péché était mis au pluriel [1]. Il ajouta que, dans la même homélie, il était fait mention d'une « obligation paternelle écrite par Adam », d'un « commencement de dette que nous avons augmentée par nos péchés postérieurs », et il vit dans ces expressions une profession de foi à la souillure héréditaire [2]. Treize siècles après saint Augustin, Bossuet, répondant aux insinuations de Richard Simon, cita un texte de Clément d'Alexandrie où il est dit que « l'homme qui était libre à cause de sa simplicité, « s'est trouvé lié aux péchés et (que) notre Seigneur l'a « voulu délivrer de ses liens [3]. » Il cita également plusieurs textes de saint Grégoire de Nysse, entre autres un passage du traité de *la Virginité* qui enseigne que « la chair est su- « jette à la mort à cause du péché », que la mort est venue « par un homme et le salut par un homme aussi [4] ». Il ajouta que Clément, là où il déclarait les enfants innocents, entendait seulement les exempter de tout péché personnel [5], et que, dans son instruction sur le baptême, saint Grégoire de Nysse n'avait rien dit du péché originel parce qu'il tournait « toute sa pensée à l'instruction des

1. *C. Jul.* I, 21 et 22. Dans le premier endroit, Augustin cite le texte de Chrysostome tel que le traduisait Julien : « Hac de causa etiam « infantes baptizamus, quum non sint coinquinati *peccato*..... » Dans l'autre, il corrige la traduction de Julien par le texte grec qu'il rapporte : « Ego ipsa verba graeca quae a Joanne dicta sunt ponam : διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν, καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα. » Et il ajoute : « intellege *propria* et nulla est contentio. »

2. *C. Jul.* I, 26. « Audisne hominem in fide catholica et eruditum et erudientem, distinguentem debitum paterni chirographi quod haereditarium nobis inhaesi ab eis debitis quorum per nostra peccata fenus accrevit. »

3. *Défense*....., VIII, 26.

4. *Ibid.*, VIII, 33.

5. *Ibid.*, VIII, 26 «.... il n'est point dans un péché qui vienne de lui, quoiqu'il soit dans un péché qui vienne d'un autre. » Voir encore IX, 15.

adultes qui faisaient peut-être alors le plus grand nombre de ceux que l'on baptisait [1] ».

Il serait certes téméraire de penser que des hommes comme saint Augustin et Bossuet ont travaillé à démontrer ce qui était indémontrable [2]. Les textes qu'ils ont apportés méritent incontestablement de fixer l'attention. On peut admettre qu'à peu d'exceptions près tous les Pères de l'Orient ont cru au péché originel. Il n'en est pas moins vrai qu'un bon nombre de leurs textes donnent une impression contraire [3]. Bossuet rend compte de ce fait en disant que l'Église grecque a été « peu attentive à cette matière en comparaison de la latine [4]. » C'est exactement l'explication de Petau. Nous reviendrons plus tard sur ce problème.

En résumé, au commencement du ve siècle, l'Église latine croyait au péché originel et l'Église grecque partageait la même croyance, au moins dans une certaine

1. *Défense*, VIII, 33. Plus loin (IX, 3 et 4) Bossuet emprunte à saint Augustin l'explication du texte de saint Chrysostome dont on vient de parler.

2. On a parfois voulu appuyer la croyance de saint Chrysostome au péché originel sur *Ep.* III, 3 *ad Olympiadem*, et *homil. adv. eos qui dicunt daemones gubernare res humanas*, 2 et 3. Dans ces endroits, Chrysostome se borne à dire que nous héritons de la peine encourue par Adam ; il affirme la chute, rien de plus. Sans doute on peut dire qu'un Dieu juste ne doit pas punir des innocents et conclure que Chrysostome qui nous considère comme *punis*, doit logiquement nous considérer comme *coupables*. Mais ce raisonnement auquel saint Augustin a fait fréquemment appel est inconnu au grand évêque de Constantinople. Du reste le P. Garnier le croit inconnu aux Pères grecs (*P. G.*, 84, 440). « Verum, an Graeci ea posuerunt principia ex quibus ratiocinatus est Augustinus, non aperte constat. » Bossuet ne s'est pas préoccupé de défendre saint Cyrille de Jérusalem. Touttée s'est acquitté de cette tâche et j'ai dit plus haut ce qu'on peut penser de sa dissertation.

3. Noter cependant que, comme on l'a vu plus haut, saint Grégoire de Nysse et saint Chrysostome nous identifient parfois avec Adam. Ils sont alors d'accord avec les autres Pères grecs.

4. *Déf.* IX, 21.

mesure. Au cours de l'enquête que nous venons de faire, nous avons signalé les preuves auxquelles les Pères des quatre premiers siècles faisaient appel pour établir le dogme de la souillure héréditaire. C'étaient le chapitre V de l'épître aux Romains, le texte du chapitre XIV de Job tel qu'on le lisait dans les LXX, et la parole du Psalmiste : « J'ai été conçu dans l'iniquité ». Les deux dernières preuves ont été utilisées pour la première fois par Origène qui, nous l'avons vu, dut contredire sur ce point son maître Clément d'Alexandrie [1]. Nous les retrouvons dans saint Hilaire [2] et dans un sermon attribué à saint Basile [3]. Saint Ambroise s'en inspire certainement [4]. Quant au chapitre V de l'épître aux Romains, on a vu comment plusieurs Pères latins, à la suite de saint Irénée [5], utilisèrent plus ou moins nettement la formule *in quo omnes peccaverunt*. Dans la controverse pélagienne, cette formule sera l'arme suprême de saint Augustin. Avant de nous mettre à l'école du grand évêque d'Hippone, cherchons l'idée que les Pères des quatre premiers siècles se faisaient de la souillure héréditaire.

Rennes.

J. TURMEL.

1. *In Levit. homil.*, VIII, 3 ; XII, 4 ; *in Rom.*, V, 9 ; *in Matth.* XV, 23.
2. *In Ps.* 118, XXII-6, Hilaire cite le texte du psaume 50.
3. *De Baptism.* I, II, 7 (édit. Gaume, IV, 900).
4. *In Ps.* XLVIII, 9. « Qui se noverat in iniquitate esse conceptum et in delictis a matre esse generatum. »
5. Saint Irénée s'inspire du verset 12 dans V. 16, 3, mais il ne le cite pas. Il cite le verset 19 dans III, 18, 7. Origène cite le verset 19 dans *in Rom.* V, 1, mais il se borne à en déduire que le péché a introduit la mort. Se rappeler le commentaire de saint Chrysostome sur ce texte (voir plus haut).

RELIGIONS DES PEUPLES CLASSIQUES

AVANT LE CHRISTIANISME

I. Histoire générale des religions et folk-lore. — Dans cette première chronique, nous nous proposons de grouper tout d'abord les travaux d'ensemble les plus importants pour l'étude des religions de la Grèce et de Rome. Il ne nous faudra pas pour cela remonter bien haut. Certes, les grands savants du XVIe et du XVIIe siècle ont eu une connaissance approfondie des religions anciennes, comme de tout ce qui touche à l'antiquité classique; mais le point de vue auquel on se place maintenant est si différent, les matériaux ont augmenté dans des proportions si notables, l'interprétation des monuments littéraires et archéologiques a fait de si grands progrès, que presque tout le travail antérieur est à reprendre, et que c'est l'affaire des spécialistes d'y rechercher des indications et des rapprochements. Nos lecteurs retrouveront d'ailleurs dans les ouvrages récents que nous indiquerons, les renvois essentiels aux travaux des siècles passés.

Le grand travail de [1] G.-F. Creuzer (*Symbolik und Mythologie der alten Völker hauptsächlich der Griechen*, 4 vol., 1re éd. Darmstadt, 1810-19; 3e éd., Leipzig, 1837-44) surtout dans la traduction française (*Les Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, du Dr Fr. Creuzer, ouvrage traduit et refondu par J.-D. Guigniaut, 10 vol. in-8. Paris, 1825-1851) résume en quelque sorte toutes les études mythologiques de l'Allemagne pendant plus d'un demi-siècle, et peut, encore maintenant, servir de point de départ à une enquête approfondie, grâce aux matériaux considérables qu'y a accumulés l'érudition du traducteur. On a oublié depuis longtemps le système de Creuzer, qui voyait dans les légendes de la Grèce des symboles dont s'étaient servis les prêtres orientaux pour communiquer aux Hellènes des doctrines très élevées et très pures. Il n'a pas résisté aux attaques que Lobeck, dans un livre célèbre dont nous parlerons plus loin, a dirigées contre lui; mais surtout, il a disparu devant la fortune rapide d'une théorie nouvelle.

Il nous suffira de citer ici quelques-uns des livres principaux qui ont fondé la « mythologie comparée », comme on l'appelait, et que l'on peut encore consulter pour avoir une idée de sa méthode et de ses résultats. C'est d'abord [2] l'ouvrage fameux d'A. Kuhn sur *la descente du feu* (*Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen*, Berlin, Dümmler, 1859,

p. 266, 8°; 2e éd., Gütersloh, 1885) et les leçons plus célèbres encore de M. Max Muller sur la Science du Langage et sur la Mythologie comparée ([3] *La Science du Langage*, cours professé à l'Institution royale de la Grande-Bretagne en l'année 1861, traduit de l'anglais par MM. G. Harris et G. Perrot, 2e éd., Paris, Durand, 1867; — [4] *Nouvelles Leçons sur la Science du Langage*, trad. par G. Harris et G. Perrot, tome Ier, *Phonétique et Étymologie*; tome II, *Influence du langage sur la pensée, Mythologie ancienne et moderne*; Paris, Durand, 1867-68); — [5] *Essai sur la Mythologie comparée*, trad. de l'anglais par G. Perrot, Paris, Didier, 1873). Tout récemment, M. Max Müller a répondu aux critiques faites à son système, pendant les vingt dernières années, par un gros volume [6] traduit presque immédiatement en français (*Nouvelles études de Mythologie* par Max Muller, trad. de l'anglais par L. Job. Paris, Alcan, 1898, pp. x-651, 8°) qui condense en quelque sorte tous ses travaux sur ce sujet. On reproche, en effet, à la « mythologie comparée », telle que l'entend l'auteur, l'étroitesse de son horizon, car elle borne son enquête aux peuples indo-européens, et l'uniformité de ses résultats, car elle ne voit, à la base de toutes les légendes, que quelques phénomènes météorologiques, toujours les mêmes, le soleil, la lune, le vent, le ciel orageux et l'éclair.

Ces critiques lui sont venues surtout de l'école anthropologique, qui, née en Angleterre, a encore dans ce pays ses principaux représentants. Sortie des études ethnographiques du milieu de ce siècle, cette école, faisant porter ses recherches sur tous les peuples primitifs, retrouve partout un ensemble de conceptions religieuses presque identiques, qui s'expliquent par la philosophie rudimentaire des non-civilisés, dont celle des sauvages actuels peut nous donner une idée assez exacte. C'est chez les non-civilisés que l'on constate cet état d'esprit qui engendre des mythes grossiers, obscènes même, comme en avaient les Grecs, et comme en ont les Hottentots, mais qui étonnaient les premiers autant qu'ils paraissent naturels aux seconds. La conclusion paraît toute simple. Cet élément absurde et sauvage de la mythologie des peuples classiques leur vient d'une époque où leur civilisation n'était pas beaucoup supérieure à celle des sauvages contemporains, et pour comprendre cette époque primitive et les mythes qu'elle a produits, il faut étudier les représentants actuels de cette forme rudimentaire de civilisation. Déjà, au siècle dernier, [7] le Président de Brosses (*Le culte des Dieux fétiches* [Paris], 1760, pp. 285, in-12) avait indiqué la méthode à suivre dans ces recherches. Nous tenons à reproduire ses intéressantes observations : « Le genre humain avoit d'abord reçu de Dieu même des instructions immédiates conformes à l'intelligence dont sa bonté avoit doué les hommes. Il est si étonnant de les voir ensuite tombés dans un état de stupidité brute, qu'on ne peut guères s'empêcher de le regarder comme une juste et surnaturelle punition de l'oubli dont ils s'étoient rendus coupables envers la main bienfaitrice qui les avoit créés. Une partie des nations sont

restées jusqu'à ce jour dans cet état informe : leurs mœurs, leurs idées, leurs raisonnements, leurs pratiques sont celles des enfans. Les autres, après y avoir passé, en sont sorties plus tôt ou plus tard par l'exemple, l'éducation et l'exercice de leurs facultés. Pour savoir ce qui se pratiquoit chez celles-ci, il n'y a qu'à voir ce qui se passe actuellement chez celles-là, et en général il n'y a pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'antiquité peu connus, que d'observer s'il n'arrive pas encore quelque part sous nos yeux quelque chose d'à peu près pareil » (p. 15 et suiv.). C'est proprement la méthode anthropologique, telle que l'a exposée [8] M. A. Lang dans une intéressante monographie où il fait en même temps la critique de M. Max Müller (*La Mythologie*, trad. fr. par L. Parmentier. Paris, Dupret [actuell. Maisonneuve], 1886, in-12, 3 fr. 50) et dans un ouvrage plus considérable [9] qui est comme le résumé de tous ses travaux mythologiques (*Mythes, Cultes et Religion*, trad. fr. par L. Marillier. Paris, Alcan, 1896, 8°, XXVIII-683 pp.). Avant lui, [10] M. E.-B. Tylor avait fait une application très étendue de cette méthode à tout l'ensemble de la vie des peuples primitifs, dans un livre (*La civilisation primitive*, trad. fr. par Mme P. Brunet. Paris, Reinwald, 1876-78, 2 vol. in-8) qui est encore la base de toutes les études de ce genre. Déjà M. Tylor, et après lui toute son école, s'était aperçu que ces idées primitives, qui expliquent si bien tant de mythes bizarres et de pratiques religieuses des anciennes religions, subsistent, même après de longs siècles de civilisation, dans les campagne de notre vieille Europe, souvent sous une forme presque identique à ce qu'elles sont chez les peuplades les plus arriérées. Ces « survivances », comme on les a appelées très justement, que l'on constate encore dans les croyances populaires, ces « superstitions », au sens propre du mot, qui remontent à une antiquité si reculée, et qui éclairent si curieusement le passé lointain de nos races, une science s'est constituée pour les réunir systématiquement, pour les éclairer les unes les autres en les rapprochant, et en les confrontant. Cette science nouvelle a reçu le nom anglais de « Folk-Lore », parce que tout ce qui constitue la croyance ou la « science du peuple » est de son domaine.

Les efforts faits de tous côtés pour recueillir cette « science populaire » ont déjà produit quelques travaux de grande valeur, à côté d'un trop grand nombre de compilations faites sans critique. Un modèle d'enquête scientifique, dans lequel est mise en œuvre une remarquable collection de renseignements empruntés au « Folk-Lore » aussi bien qu'aux littératures classiques, nous est fourni par le beau livre de [11] M. J.-G. Frazer, intitulé le *Rameau d'or* (*The Golden Bough*, a study in comparative religion. Londres, Macmillan, 1890, 2 vol. in-8, 409 et 407 pp.). L'auteur y étudie avec une érudition prodigieuse et une merveilleuse sûreté de méthode les mythes relatifs à la végétation. Il faut souhaiter pour l'honneur des études mythologiques qu'elles produisent encore plus d'un ouvrage de ce genre, elles feront ainsi oublier

rapidement tant de productions hâtives, qui ne peuvent que jeter le discrédit sur ses procédés et ses conclusions.

On doit le reconnaître, en effet, l'école anthropologique et, avec elle, les folkloristes, ont été trop loin et ont dépassé de beaucoup leurs prémisses, quand ils ont prétendu résoudre le problème de l'origine de la Religion et faire sortir tout le développement des grandes religions anciennes, des humbles mythes sauvages qu'ils retrouvent à la base de la mythologie. Déjà M. Max Müller avait indiqué cette erreur, et [12] M. F.-B. Jevons y a insisté dans un très beau livre qui a eu et aura longtemps une influence profonde sur nos études (*Introduction to the history of Religion*. Londres, Methuen, 1896, 439 pp.), parce qu'il embrasse tout l'ensemble des questions qui se rattachent aux religions primitives, le fétichisme, la magie, le culte des plantes, des animaux, le sacrifice, la mythologie, les croyances à la vie future, et les mystères païens, tout cela avec une érudition très sûre, une haute philosophie et un véritable sens historique. C'est aussi aux mêmes conclusions qu'arrive de son côté [13] M. A. Lang dans son dernier livre (*Making of religion*. Londres, Longmans, 1899, VIII-380 pp.). Il soumet à une critique pénétrante les idées des sauvages et des peuples primitifs et, y retrouvant des notions très élevées sur un être suprême, il insiste sur la difficulté qu'il y a à faire dériver ces notions des croyances grossières de l'animisme. Jamais, d'après lui, les sauvages ne seraient parvenus à l'idée de Dieu, s'ils avaient dû la dériver directement de l'idée d'âme, même combinée avec l'idée qu'ils se faisaient de la mort. Pourquoi, ajoute M. A. Lang en répondant à quelques objections, l'argument de saint Paul (*Ep. aux Romains*, I, 19-20) n'aurait-il pu se présenter de bonne heure à l'esprit des premiers hommes ?

Comme ouvrage d'ensemble sur les religions de l'antiquité, nous nous contenterons de citer le manuel le plus complet et le plus récent, dont la riche bibliographie signale tout ce qui a une réelle valeur. C'est l'ouvrage de [14] M. Chantepie de la Saussaye (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Fribourg, Mohr, 1887-89, 2 vol. pp. X-465 et XVI-406 ; 2e éd., 1897, 2 vol. pp. XII-399 et XVII-512). La 1re édition, à côté d'une série de monographies sur les grandes religions de l'humanité, présentait un tableau intéressant de ce que l'auteur appelait la « phénoménologie » religieuse : les objets du culte, le sacrifice, la prière, la communauté religieuse, les livres religieux, etc. Dans la seconde édition, toute cette partie a été supprimée, parce qu'il aurait fallu lui donner une étendue trop considérable pour la mettre au courant des derniers travaux. M. Chantepie nous promet de la reprendre dans un livre nouveau, où nous pouvons prévoir qu'il aura à tenir grand compte du bel ouvrage de M. F.-B. Jevons (12). En revanche, la nouvelle édition a été remaniée profondément pour la partie historique. Divers collaborateurs ont apporté à l'auteur leurs connaissances péciales, notamment M. Buckley pour les religions de la Chine et du Japon, M. Lange pour l'Égypte, M. Jérémias pour l'Assyrie et la

Babylonie, M. Houtsma pour l'Islam, M. E. Lehmann pour l'Inde et la Perse, enfin M. Valeton pour la religion d'Israël, qui ne figurait pas dans la 1re édition. La religion chrétienne est exclue par le plan de l'ouvrage qui fait partie d'une collection de manuels de théologie protestante. Sous sa forme nouvelle, le livre de M. Chantepie de la Saussaye est appelé à rendre de grands services par sa parfaite objectivité, l'abondance de ses renseignements, la clarté et la précision de son exposition. On trouverait difficilement ailleurs un exposé à la fois aussi condensé, aussi net et aussi bien informé, des religions de la Grèce et de Rome. Le mouvement d'études relatif à l'histoire des religions est soigneusement enregistré depuis vingt ans dans la [15] *Revue de l'Histoire des Religions* (publiée sous la direction d'abord de MM. Vernes, puis de MM. G. Réville et L. Marillier. 2 vol. in-8° par an depuis 1880. Paris, Leroux [Annales du Musée Guimet]). Depuis qu'il est dirigé par M. L. Marillier, ce recueil fait une place importante aux travaux de l'école anthropologique et aux recherches du Folk-Lore. Une bibliographie abondante et des bulletins confiés à des spécialistes distingués tiennent parfaitement au courant des travaux récents.

L'Allemagne a une revue [16] de ce genre depuis trois ans (*Archiv für Religionswissenschaft*, herausgegeben von Prof. Th. Achelis. Fribourg, Mohr, un vol. in-8° par an, depuis 1898), mais elle est loin de répondre aux promesses de son titre ; à côté de quelques articles intéressants, la bibliographie est maigre et l'information très restreinte.

Nous ne pouvons songer à énumérer ici les nombreuses revues qui, dans les différents pays, s'emploient à recueillir le Folk-Lore, mais il faut mettre hors de pair, pour l'érudition de son directeur, pour la précision de ses enquêtes et pour la sûreté de sa méthode, le remarquable recueil de [17] M. H. Gaidoz (*Mélusine*, recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages [fondé par M. Gaidoz et E. Rolland, 1877-87] publié par M. Gaidoz. Paris, E. Rolland, 9 vol. in-8°, le 10e est en cours de publication).

Enfin nous nous reprocherions d'oublier [18] l'*Année sociologique* de M. E. Durkheim (Paris, Alcan, 1re année [1896-97], 1 vol. in-8, vii-563 pp. ; 2e année [1897-98], 1 vol. in-8°, vi-596 pp. ; 3e année [1898-99], 1 vol. in-8, 618 pp.) qui fait une large part aux études religieuses ; on y trouve une bibliographie étendue et des analyses, d'un style parfois quelque peu abstrait et pénible, mais assez développées, des principaux ouvrages de mythologie et d'histoire des religions.

II. Bibliographie commune aux religions grecque et romaine. — En tête de cette bibliographie, il faut citer l'excellent dictionnaire de [19] M. Roscher (*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, herausgegeben von* W. H. Roscher. Leipzig, Teubner, depuis 1884). Quand cet ouvrage, qui en est à la lettre O, sera terminé, il formera un répertoire complet des noms de dieux et de héros, même les plus obscurs, de la mythologie grecque et romaine. Pour chacun de ces noms propres, la collection des textes anciens est des plus

riches, et un chapitre, quelquefois très important, groupe les monuments figurés et fait l'histoire du type divin dans l'art. Ce qui manque au dictionnaire de Roscher, ce sont des articles sur les objets du culte, les rites et les croyances. Sous ce rapport, le grand dictionnaire de [20] Daremberg et Saglio lui est très supérieur (*Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments*, rédigé par une société d'écrivains spéciaux sous la direction de MM. Daremberg et Saglio. Paris, Hachette, in-4°, depuis 1873). Il a, il est vrai, un répertoire de noms propres beaucoup moins étendu, mais on y trouve d'excellentes notices, par exemple, sur les amulettes, les attributs religieux, les cérémonies, les fêtes, le fétichisme antique, les offrandes, les prêtres, les purifications, les temples, etc. L'illustration est très abondante et très soignée. L'ouvrage, qui a débuté très lentement, marche maintenant d'une façon plus régulière, à raison de deux fascicules par an. Le 28e (Lab-leg) vient de paraître. La nouvelle édition de l'encyclopédie de [21] Pauly par M. Wissowa (Paulys *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen* von G. Wissowa. Stuttgart, Metzler, in-8°, depuis 1893) est malheureusement dépourvue de gravures comme la première, mais, à côté d'une liste complète de noms divins étudiés avec autant de soin que dans le *Roscher*, elle fait place à des articles développés sur les différentes parties du culte. Il aurait mieux valu grouper ces renseignements, comme dans le *Daremberg et Saglio*, sous les mots latins et grecs, car le lecteur étranger est souvent dérouté parce qu'il ne songe pas à les chercher sous des rubriques allemandes où ils se cachent. Si l'on a d'excellentes monographies aux mots *Agones*, *Astrologie*, *Asylon*, Βουκόλοι, il faut chercher des superstitions sous *Aberglaube*, mais aussi sous *Bohne* (fève) et sous *Baumkultus* (culte des arbres), les cérémonies des funérailles sous *Bestattung*, heureux quand, comme pour *altar*, le mot allemand n'est pas éloigné du mot latin. Espérons que cette publication très volumineuse ne tardera pas à paraître avec la régularité promise au début, et qu'on nous donnera un volume par an. Jusqu'à présent, trois volumes d'environ 1.400 pages à deux colonnes ont paru, ils vont de *A* à *Claudius*.

Les ouvrages d'ensemble où l'on étudie simultanément les religions de la Grèce et de Rome sont assez rares. La tendance actuelle est de les traiter séparément. Cependant le bel ouvrage de [22] Fustel de Coulanges (*La Cité antique, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*; Paris, Hachette, 1864; nombreuses éditions depuis) a toujours droit à une place d'honneur et sera longtemps encore étudié avec fruit. Il accorde avec raison au culte familial, à côté de celui des grands dieux, plus d'importance qu'on ne le fait parfois de nos jours. Fustel avait développé dans son livre l'idée fondamentale de sa thèse latine pour le doctorat qui était consacrée au culte de Vesta. En même temps que lui, A. [23] Preuner publiait sur

ce même culte (*Hestia-Vesta, ein Cyclus religionsgeschichtlicher Forschungen*. Tubingue, Laupp, 1864, in-8°, x-508 pp.) un travail important, qui est une des meilleures monographies que nous ayons sur le culte comparé des Grecs et des Romains : elle mériterait d'être moins oubliée qu'elle ne l'est. Le culte primitif des peuples classiques, comparé avec celui de l'Inde ancienne, tient une place importante dans les remarquables travaux de B. W. Leist, professeur de droit à l'Université d'Iéna ([24] *Gaeco-italische Rechtsgeschichte*. Iéna, Fischer, 1884, 769 pp. 8°. — [25] *Alt-arisches Jus Gentium*. Iéna, 1889, 624 pp. 8°. — [26] *Alt-arisches Jus civile*. Iéna, 1892-96. 2 vol. 531 et 416 pp. 8°). Le savant juriste reprend et développe la thèse fondamentale de Fustel de Coulanges ; il montre l'identité primitive de l'ancien droit des peuples indo-européens et ses origines religieuses. C'est tout un chapitre important de l'histoire comparée des religions anciennes qui est exposé ici d'une façon très neuve et trés pénétrante. Tout récemment enfin, [27] M. H. Usener a étudié conjointement l'origine des religions indo-européennes, et en particulier des religions grecque et romaine dans un ouvrage considérable (*Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn, Cohen, 1896, in-8°, x-391 pp.). Il a montré l'importance des dieux spéciaux (*Sondergötter*) qui correspondaient à une classe déterminée de faits, à un ordre spécial d'événements naturels ou humains, et qui avaient eux-mêmes été précédés de divinités occasionnelles (*Augenblicksgötter*) qui répondaient à des phénomènes particuliers, à des êtres individuels. La religion latine lui fournissant dans les *Indigitamenta* une série de divinités de ce genre, il s'est efforcé d'en retrouver le pendant dans la religion grecque, avec toutes les ressources d'une science étymologique parfois aventureuse, mais toujours intéressante, en démêlant dans les épithètes et les attributs d'une suite de dieux et de déesses, des traces de divinités anciennes d'attributions fort restreintes. L'ouvrage de M. Usener a été fort discuté. Toutes les conclusions, que nous ne pouvons indiquer ici, n'en demeureront certainement pas, mais tel qu'il est, il ne peut manquer de provoquer des travaux utiles et des recherches fécondes.

Renvoyons en terminant à quelques répertoires bibliographiques généraux. Les leçons sur l'Encyclopédie de la Philologie de Boeckh [28] sont particulièrement riches en renseignements de ce genre (*Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, von A. Boeckh, herausgegeben von E. Bratuscheck, 2e éd. Leipzig, Teubner, 1886, in-8, x-886 pp.), puis le volume de [29] E. Hübner, *Grundriss zu Vorlesungen über die Geschichte und Encyclopädie der klassischen Philologie*, 2e éd. Berlin, Hertz, 1889, in-8, xiv-433 pp. La [30] *Bibliotheca philologica classica* (Berlin, Calvary, in-8, 7 fr. 50) donne chaque trimestre la liste des publications nouvellement parues. Nous citerons plus loin les bibliographies spéciales.

Liège.

(*A suivre.*) Charles Michel.

UN NOUVEAU DICTIONNAIRE BIBLIQUE[1]

Nous sommes heureux de signaler aux lecteurs de cette *Revue* l'importante publication que M. J. Hastings a entreprise avec le concours de nombreux savants, et qui formera une véritable encyclopédie de la science biblique. Trois volumes ont déjà paru ; le quatrième et dernier est annoncé pour 1901. Un dictionnaire de la Bible, lisons-nous dans la préface, doit expliquer tous les mots de l'Écriture qui ne s'expliquent pas eux-mêmes, c'est-à-dire tous les noms de personnes et de lieux, tout ce qui concerne l'archéologie, l'ethnologie, la géologie, l'histoire naturelle, la doctrine religieuse et morale des Livres saints, leurs textes originaux, les versions anciennes, et jusqu'à certaines particularités de la version anglaise autorisée. La préparation des articles a été confiée à des hommes compétents, et l'on peut dire que ceux à qui le contrôle général du travail a été réservé sont universellement connus.

La critique détaillée d'une œuvre aussi considérable est matériellement impossible. Au point de vue de l'érudition, le *Dictionary of the Bible* ne laisse rien à désirer, ou si peu que rien. L'illustration aurait pu être plus complète et mieux réussie : il y a des cartes en suffisance, mais on a usé de l'image avec parcimonie. Les articles de géographie, dont plusieurs sont signés Conder, Warren, Ramsay, méritent une mention spéciale : la description géographique et historique de la Palestine (C. R. Conder) est tout à fait remarquable. Les articles d'archéologie biblique sont très soignés et instructifs : citons au hasard l'article « nourriture » (Macalister), qui est un véritable traité de l'alimentation chez les Israélites, l'article « médecine » (du même auteur), « l'article monnaie » (A. R. S. Kennedy), l'article « vêtement » (G. M. Mackie). Dans l'article sur l'éphod (Driver), on semble disposé à admettre que ce mot, dans les textes anciens, désigne une image divinatoire ; le rapport de l'éphod avec les sorts sacrés *urim et tummim*, n'inviterait-il pas à y voir tout simplement la boîte qui les contenait, l'instrument dont on se servait pour les faire jouer ; et l'interrogation de Iahvé par l'*urim* et *tummim*, dans I Sam. xiv, 40-42, ne suit-elle pas une marche analogue à la consultation par l'éphod dans I Sam. xxiii, 9-12 ? Parmi les moyens légitimes de divination, I Sam. xxviii, 6 compte seulement les songes, l'*urim* et les prophètes : n'est-ce point parce que l'*urim* et l'éphod vont ensemble ? Les études sur le langage de l'Ancien Testament (S. Margoliouth), celui du Nouveau (J. H.

1. *A Dictionary of the Bible*, edited by J. Hastings, with the assistance of J. A. Selbie, S. R. Driver, H. B. Swete. Edimbourg, Clark, 1898-1900 ; trois vol. gr. in-8 à deux col., 864, 870, 896 pages. Prix de chaque vol., 28 sh.

Thayer), les anciennes versions latines (H. A. Kennedy), sont excellentes et feraient séparément de petits volumes. On trouve dans la dernière une hypothèse un peu risquée sur la patrie de l'ancienne Vulgate, qui serait Antioche.

Parmi les articles d'histoire, nous noterons ceux qui regardent l'Égypte (W. S. Crum), l'Assyrie et la Babylonie (F. Hommel), la cosmogonie biblique (O. C. Whitehouse) et le déluge (F. H. Woods), l'histoire d'Israël (W. E. Barnes), la chronologie de l'Ancien Testament (E. L. Curtis) et celle du Nouveau (C. H. Turner). L'article sur la Babylonie contient un bon résumé des légendes mythologiques, poème de la création, épopée de Gilgamès, etc. Il est un peu risqué de maintenir l'identité d'un *Kudur-dug-mal*, mentionné dans des textes relativement récents, avec le Codorlaomor biblique ; et l'on a tort, en tout cas, de dire, dans l'article spécial sur celui-ci (A. H. Sayce) qu'il a été retrouvé dans une inscription de Hammurabi. L'auteur de l'article sur la cosmogonie reconnaît l'influence des conceptions babyloniennes sur les récits de la Genèse ; il croit que cette influence s'est exercée à une époque ancienne : peut-être faudrait-il ajouter qu'elle a continué de s'exercer en quelque façon dans les temps qui ont suivi, et jusqu'aux approches de l'ère chrétienne. On nous assure, et rien n'est plus vrai, que « l'apologétique biblique fait fausse route en essayant de mettre, bon gré mal gré, le récit biblique en harmonie avec les résultats de la science moderne ». La discussion des diverses légendes concernant le déluge est très-bien conduite ; on y montre comment les formes principales de la légende sont indépendantes les unes des autres, et comment la connaissance du récit biblique est venue après coup en modifier plusieurs ; la tradition du déluge biblique n'est pas universelle ; elle a son origine en Chaldée, et se rattache probablement à un fait local, une inondation survenue, à une époque reculée, dans la Mésopotamie inférieure. Pour ce qui est de la chronologie de l'Ancien Testament, on constate que la plupart des données qui se rapportent aux temps primitifs, antérieurs à l'exode, proviennent de la même source, le document sacerdotal (P) de l'Hexateuque, et que « l'on n'a aucune raison de supposer qu'elles soient fondées sur des souvenirs historiques ». L'exode aurait eu lieu au commencement de la XXe dynastie égyptienne, vers l'an 1200 : on s'autorise de ce que les Israélites sont dits (Ex. I, 11) avoir travaillé aux constructions des villes de Pithom et de Ramessès, que Ramsès II a fait bâtir. L'auteur de l'article sur l'histoire d'Israël et celui de l'article sur l'Égypte sont plus prudents lorsqu'ils observent qu'on ne sait rien de certain touchant la date de l'exode, et que la mention d'Israël comme peuple palestinien dans une inscription de Minephtah, celle des *Habiri* dans la correspondance de Tel-el-Amarna inviteraient plutôt à admettre une date beaucoup plus ancienne. Ce point a son importance ; car si l'on place l'exode vers 1200, il faut rabattre environ deux cents ans sur la chronologie des Juges et les quatre cent quatre-vingts ans que le livre

des Rois (I Rois, VI, 1) met entre la sortie d'Égypte et la construction du temple de Salomon. La naissance du Christ est fixée à l'an 7 ou 6 avant l'ère chrétienne, sa mort à l'an 29 ; on soutient que la quinzième année de Tibère, indiquée par Luc (III, 1), est en réalité la douzième, et qu'elle se rapporte uniquement au baptême de Jésus, en 26-27, le ministère du Sauveur ayant duré deux ans et quelques mois. Peut-être s'épargnerait-on de longues et inutiles discussions sur les données chronologiques de Luc et sur celles de Jean, si l'on s'appliquait d'abord à considérer le véritable objet des premières, le véritable caractère des secondes. Finira-t-on par s'apercevoir que le fondement de la tradition qui place la mort du Christ vers l'an 29 est justement l'indication de Luc sur la quinzième année de Tibère, ou que du moins cette indication est le témoignage le plus ancien et le plus autorisé de la tradition dont il s'agit ? L'application des quarante-six ans de JEAN, II, 20, aux constructions d'Hérode est sans doute étrangère à la pensée de l'évangéliste : on ne devrait pas édifier la moindre conclusion historique sur une base aussi fragile. Est-il bien sûr aussi que le gazon de la seconde multiplication des pains dans MARC, VI, 39, suppose un autre printemps que les épis de MARC, II, 23, en sorte que les Synoptiques attesteraient un ministère d'au moins deux ans ? Origène comptait seulement deux pâques, avec un an et quelques mois de ministère : c'est que les manuscrits dont il se servait ne contenaient pas la mention de la pâque de JEAN, VI, 4 ; la raison de l'omission est facile à deviner ; cette pâque supprimée, la durée du ministère pouvait paraître la même dans Jean que dans les Synoptiques, c'est-à-dire d'une année environ. Mais le cadre de Jean comporte quatre pâques (indiquées JEAN, II, 13, V, 1, où le texte pourrait avoir été altéré pour le motif qui vient d'être indiqué, VI, 4, et XII, 1, la pâque de la passion) et un ministère de trois ans et demi. Reste à savoir si ces trois ans et demi représentent une donnée réelle ou un symbole, le chiffre fatidique qui tient une si grande place dans les conceptions messianiques de Daniel et de l'Apocalypse. L'article sur les frères du Seigneur (J. B. Mayer) ne nous paraît pas définitif.

L'histoire du canon de l'Ancien (F. H. Woods) et du Nouveau Testament (V. H. Stanton), celle de la conservation de la Bible hébraïque, de l'exégèse et de la critique de l'Ancien Testament (E. L. Curtis) sont bien exposées. On avoue que le recueil biblique ne serait pas compromis par l'admission de l'Ecclésiastique et de la Sagesse, et que la collection des Écritures anciennes n'était pas rigoureusement fermée au commencement de notre ère, les Juifs alexandrins acceptant des livres qui n'étaient pas dans le canon hébreu, et les Juifs palestiniens discutant encore les titres de tel ou tel livre à faire partie de ce canon. La conception de l'histoire de l'Ancien Testament a été entièrement renouvelée (*revolutionized*) par la critique moderne ; en matière scientifique et historique, la Bible « reflète les limitations de son temps » ; il en est de même pour les doctrines religieuses et morales ;

les conclusions critiques avaient trouvé peu de faveur en Grande-Bretagne et en Amérique jusqu'à ces dernières années ; mais on a reconnu qu'elles ne portent pas atteinte à la valeur religieuse permanente de l'Ancien Testament, qui, au lieu d'être considéré comme une compilation dogmatique (*mechanical record of doctrines*), devient un livre d'histoire vivante, le poème du salut (*an epic of salvation*) où se manifestent les progrès de la révélation de Dieu par Israël. Pour le Nouveau Testament, on a peut-être trop élargi la portée de certains témoignages, par exemple celui de Papias, que l'on tient à faire déposer en faveur du quatrième Évangile, tout en concédant qu'il n'a pas été disciple de l'apôtre Jean. Nous aurons à revenir sur ce sujet.

Entre les articles qui ont pour objet les différents livres bibliques, nous citerons ceux qui concernent l'Hexateuque (F. H. Woods) et les livres qui le composent, Genèse et Deutéronome (H. E. Ryle), Exode, Lévitique et Nombres (G. Harford-Battersby), Josué (G. A. Smith), les Actes des Apôtres (A. C. Headlam), saint Paul, ses écrits et sa doctrine (G.-G. Findlay), saint Pierre et les deux Épîtres qui portent son nom (F. H. Chase). Après une longue et sérieuse discussion, l'on conclut, comme à regret mais sans ambages, à l'inauthenticité de la seconde Épître, que l'on suppose avoir été écrite vers l'an 150, à Alexandrie. Saint Paul aurait été martyrisé en 67, saint Pierre en 64. L'auteur de l'article sur la chronologie (*supr. cit.*) place la mort des deux apôtres dans la même année (64-65), et cette opinion semble préférable. Dans l'article sur l'Épître aux Hébreux (A. B. Bruce), on aurait dû indiquer, au moins comme hypothèse fondée en tradition, l'attribution de cette Épître à Barnabé. On se contente de dire que l'auteur ne peut être ni Paul ni un disciple de Paul, et qu'Apollos représente « le genre » d'écrivain auquel on doit songer, un juif de culture hellénique et alexandrine. C'est par une conjecture trop subtile et très probablement gratuite, que l'on voit dans le rappel des quarante années de séjour au désert (Hébr. III, 17) une allusion au temps écoulé depuis la passion du Christ.

Il convient d'indiquer, parmi les articles de théologie biblique, les remarquables études sur Dieu dans l'Ancien Testament (A. B. Davidson) et dans le Nouveau (W. Sanday), sur l'eschatologie de l'Ancien Testament (Davidson), celle des apocryphes et de la littérature apocalyptique (R. H. Charles), celle du Nouveau Testament (F. Salmond), sur le règne de mille ans et la *parousie* (W. A. Brown). « Le développement religieux d'Israël est au fond un développement de l'idée de Dieu. » Le point de départ de ce développement est très obscur : on se contente d'affirmer que la religion d'Israël avant l'exode devait être déjà plus pure que celles des autres peuples sémitiques, qu'elle grandissait depuis longtemps à part, et que la comparaison des autres cultes ne nous renseigne pas sur ce qu'elle pouvait être. Ce sont des conjectures plus ou moins probables ; mais on ne fait que reculer une difficulté qu'on ne formule pas. Quelle était la religion des ancêtres de la

race sémitique dans leur habitat commun? Cette question n'est pas étrangère à la Bible, qui met Iahvé-Dieu en rapport direct avec le premier homme et ses enfants, puis avec Noé, Abraham, Isaac et Jacob. Ces trois derniers patriarches, ancêtres immédiats du peuple hébreu, tiennent encore de tout près à leurs congénères du pays d'Aram; Abraham est un grand-oncle de Moab, et père d'Ismaël : ethnographique ou individuelle, que signifie cette parenté au point de vue religieux? Si la question est obscure, on peut du moins en définir clairement l'obscurité. Il est certain que les textes de la Genèse veulent être maniés avec dextérité, et que, par exemple, c'est interpréter un peu lourdement Gen. iv, 26, que d'y voir la preuve d'une très haute antiquité pour le nom de Iahvé : si Énos invoque le premier le nom de Iahvé, c'est que ce nom signifie « homme », et qu'il a figuré d'abord, comme Adam, en tête d'une légende cosmogonique. Si l'on veut attribuer une portée historique à ce passage, autant vaudrait dire que les noms de Iahvé et d'Elohim sont aussi anciens que le genre humain, puisqu'ils figurent dans les récits de la création. A partir de Moïse, le progrès religieux d'Israël résulte d'une lutte où l'élément supérieur, spirituel et moral, finit toujours par l'emporter sur l'élément inférieur, superstitieux et grossier. On nous décrit fort doctement les péripéties de cette lutte, et comme quoi chaque crise de l'histoire nationale occasionne un progrès de l'idée religieuse. L'exposé de la doctrine de la Trinité dans le Nouveau Testament est fait au point de vue de la théologie postérieure : il y avait quelques distinctions à établir dans la doctrine du Père, du Fils et de l'Esprit, selon les Synoptiques et les Actes, selon saint Paul, selon saint Jean; on devait moins prouver que la Trinité est enseignée dans le Nouveau Testament, que montrer comment elle y est enseignée. La division de l'article sur l'eschatologie de l'Ancien Testament est caractéristique; on y parle d'abord de l'eschatologie du peuple, des destinées d'Israël, puis de l'eschatologie des individus. C'est que la préoccupation des destinées éternelles de l'individu apparaît assez tardivement. On fait très bien voir que le progrès de la religion devenue piété appelait en quelque façon l'immortalité personnelle; mais pourquoi n'ajoute-t-on pas que la croyance à l'immortalité ne s'est affermie chez les Juifs que par la doctrine de la résurrection, et subsidiairement par la doctrine helléniste de l'immortalité de l'âme? Les deux eschatologies se distinguent très nettement dans les livres deutérocanoniques et apocryphes de l'Ancien Testament; l'Ecclésiastique et Tobie en sont encore à l'eschatologie du peuple; Daniel, le livre d'Hénoch enseignent, avec des nuances diverses, la résurrection individuelle; la Sagesse et Philon enseignent l'immortalité de l'âme; et çà et là ces doctrines s'entrecroisent, associées ou non à l'espérance messianique et à l'attente du grand jugement : confusion de doctrines dans un fourmillement d'espérances. Dans l'eschatologie du Nouveau Testament, on distingue l'eschatologie du Christ, qui est exposée, d'après les Synoptiques, dans ses traits

principaux, la *parousie*, le jugement, la résurrection, et l'eschatologie apostolique, c'est-à-dire la doctrine eschatologique des autres écrits du Nouveau Testament. On remarque à bon droit que les Épîtres de Pierre (auxquelles on joint assez mal à propos les discours de cet apôtre dans les Actes) représentent une forme spéciale d'eschatologie, la seconde par sa doctrine du châtiment des anges déchus (qu'elle partage avec l'Épître de Jude et qui procède du livre d'Hénoch) et de la conflagration finale du monde, la première par sa doctrine de la prédication aux « esprits emprisonnés » et « aux morts » (I Pier. III, 18-22, IV-6). Mais on énumère les opinions des exégètes sur ces passages, les seuls du Nouveau Testament qui fassent allusion à la descente du Christ aux enfers, sans se prononcer sur leur véritable sens. Cette réserve est exagérée. La même allusion se rencontre dans l'Évangile de Pierre, où une voix céleste demande au Christ sortant du tombeau : « As-tu prêché (l'Évangile) aux morts? » De quelque façon qu'on explique le rapport de l'Épître et de l'Évangile apocryphe, l'un sert de commentaire à l'autre. Le sens historique de ces passages, reconnu par l'auteur de l'article sur la première Épître de Pierre (*supr. cit.*), est facile à déterminer : le Christ, avant de quitter la tombe, a prêché l'Évangile aux morts, notamment à ceux qui avaient été incrédules et condamnés à l'occasion du déluge. On hésite aussi à reconnaître dans I Cor. XV, 22-24 une conception analogue à celle d'Ap. XX, 1-10, l'idée d'un intervalle entre la résurrection des justes et la fin des choses. Le texte paraît assez clair, et ce qu'on lit II Cor. V, 10, touchant le jugement du Christ sur tous les chrétiens n'y contredit pas. D'autre part on serait assez disposé à trouver dans les Épîtres de Paul (au moins dans Éph. I, 9-10 et Col. I, 20) l'idée de la restauration universelle. Dans l'article sur les enfants de Dieu (J. L. Candlish), on s'abstient de déterminer la signification historique de Gen. VI, 1-4; on se contente d'observer que ce passage a été diversement interprété, que toutes les interprétations ont leurs difficultés, mais que la critique moderne incline à voir des êtres célestes dans les fils de Dieu qui s'unissent aux filles de l'homme. La critique moderne n'y pouvait pas voir autre chose, et les difficultés que présente le sens naturel de ce passage sont d'ordre purement théologique. On a eu tort de faire intervenir le poème babylonien de la création dans l'article sur la chute (J. H. Bernard); les fragments connus du poème ne contiennent pas la moindre allusion à un péché des premiers hommes; la victoire de Marduk sur Tiamat, le dragon qui personnifie le chaos, n'a rien de commun avec le rôle du serpent tentateur. L'inanité de ces rapprochements a été constatée depuis longtemps; mais il y a des erreurs qui ont la vie dure, et des vérités qui font malaisément leur chemin. Pour ce qui est de la mise en scène, le récit jéhoviste a de l'affinité avec un épisode du poème de Gilgamès, la description de l'île des immortels, où le héros du déluge et sa femme, divinisés, ont été transportés par le dieu Beï, et où se trouve la plante de vie; Gilgamès la reçoit, mais

un serpent la lui ravit à son retour : de déchéance et de péché pas un mot. Le fameux cylindre babylonien qu'on trouve maintenant dans tous les livres d'apologétique, et qui est censé représenter le premier homme et la première femme, figure bien plutôt le héros du déluge avec sa compagne, la plante de vie et le serpent de Gilgamès. Une autre analogie existe dans la légende d'Adapa refusant l'aliment de vie que lui offre Anu, le dieu du ciel, et se privant de l'immortalité, parce que le dieu Ea lui a dit que le présent d'Anu était un aliment de mort. Dans l'état présent de la science assyriologique, rien ne prouve que le récit biblique de la chute soit « une forme purifiée d'un mythe sur l'origine de l'homme, qui avait cours parmi les peuples sémitiques » ; c'est un récit analogue pour la forme à certains mythes chaldéens, et qui s'en distingue essentiellement par les idées morales qu'il fait valoir. Dans la suite de l'article sur la chute, on essaie de montrer comment la doctrine du péché originel pourrait s'accorder avec la théorie de l'évolution : une créature d'origine animale est douée de raison et de liberté ; elle est innocente mais non parfaite ; la suggestion du mal lui vient du dehors, par un esprit pervers ; le développement de l'humanité se trouve compromis par le péché ; l'homme transmet à sa descendance une nature dégradée, sujette à la mort ; s'il était prouvé que l'humanité ne descend pas d'un seul couple, il en faudrait conclure que tous les ancêtres de notre espèce ont péché, et l'on pourrait toujours dire que tous les hommes ont péché en Adam. Ces conjectures ne sont-elles pas un peu... mythologiques ? Le récit de la Genèse ne suppose pas que la nature du premier homme ait été différente de la nôtre ; dans la pensée du narrateur, il ne lui aurait pas suffi d'être obéissant pour être immortel ; il lui aurait fallu la permission de manger du fruit de vie. Avant de risquer une interprétation scientifique du texte biblique, il serait bon d'en fixer le sens, et de ne pas l'interpréter d'abord comme s'il contenait expressément tout ce que saint Paul y a trouvé.

Ces discussions particulières pourraient être prolongées à l'infini. Disons que l'esprit général du *Dictionary* est vraiment scientifique. Tout le travail critique des derniers temps en a fourni les matériaux. On ne regarde pas ce travail comme satanique ou insensé ; on a pris soin de l'étudier, on le juge en connaissance de cause, et l'on en retient toutes les conclusions que l'on croit certaines ou probables. Une préoccupation religieuse, un esprit de foi chrétienne pénètre aussi l'ensemble, et, bien loin de nuire au caractère scientifique de l'œuvre, contribue plutôt à l'augmenter. Cette préoccupation religieuse deviendrait-elle, en certains endroits, une préoccupation théologique dont l'influence serait moins salutaire ? Nous n'oserions pas le nier. Nulle part, du moins, la théologie n'oppose à la science une fin de non-recevoir, ou le parti pris de ne pas entendre ce qui déplaît, ou des raisons *a priori* pour contester ce qui est matière de fait ; et surtout la théologie ne dit pas d'injures à la science, ne la traite pas avec mépris, ne la couvre pas d'anathèmes, sachant sans doute ce qu'elle lui doit, et jugeant plus opportun d'en tirer profit que de la maltraiter.

Il semble néanmoins que la critique des savants éditeurs soit plus libre et plus sûre d'elle-même à l'égard de l'Ancien Testament qu'à l'égard du Nouveau. Ainsi les origines de l'Hexateuque sont exposées conformément aux opinions qui sont acceptées maintenant par la très grande majorité des exégètes allemands : le Livre de l'alliance (Ex. xx, 23-xxiii) est antérieur au Deutéronome, et le Deutéronome au Code sacerdotal ; les anciens récits jéhoviste et élohiste sont en rapport avec le premier document ; le premier récit de la création et les autres de la même source sont en rapport avec le dernier ; chacun des quatre grands documents, J, E, D, P, est déjà une compilation où plusieurs couches de rédaction sont superposées ; J et E peuvent être datés approximativement du ixe ou du viiie siècle ; D est du viie et a été publié sous Josias ; P a été rédigé vers la fin de la captivité, publié un siècle plus tard par Esdras et Néhémie ; la compilation définitive de l'Hexateuque a eu lieu au iiie siècle. C'est du moins ce qu'on lit dans l'article sur l'Hexateuque ; l'article sur le Canon de l'Ancien Testament enseigne que le Pentateuque tout entier fut promulgué par Esdras et Néhémie en 444. Dans l'article sur Moïse (W. H. Bennett), on lit que la figure du grand législateur est idéalisée dans les plus anciens documents, que Moïse a pu composer quelques récits et quelques poésies, mais qu'on ne saurait maintenant les identifier. L'auteur de l'article sur Isaïe (G. A. Smith) retire à ce prophète non seulement la seconde partie du livre qui porte son nom, mais plusieurs morceaux de la première partie ; il abandonne aussi l'authenticité du cantique d'Ézéchias qu'il avait autrefois soutenue. Ce psaume a été ajouté après coup dans le livre d'Isaïe par un copiste, comme le cantique de Jonas, comme le psaume qui est en tête de la prophétie de Nahum, et celui qui est à la fin de la prophétie de Habacuc. L'histoire du livre de Jérémie (A. B. Davidson) est très bien comprise ; les différences qui existent entre l'hébreu traditionnel et les Septante sont attribuées à un travail d'amplification auquel les manuscrits représentés par la version grecque avaient en partie échappé. On a raison de dire que les chapitres xlvi-li ne sont pas à leur place au milieu du chapitre xxv, où on les trouve dans le grec ; mais la glose qui existe dans le texte massorétique (xxv, 11-14) a été rédigée pour leur servir d'introduction, et témoigne que, à une époque donnée, ils venaient en cet endroit dans l'hébreu traditionnel aussi bien que dans les Septante. Une bonne partie de ces chapitres est postérieure à l'exil ; peut-être aussi les chapitres xxx-xxxiii. Les Lamentations (J. A. Selbie) ne sont pas de Jérémie ; elles ne sont probablement pas dues à un seul auteur ; elles ont été écrites vers la fin de l'exil ou quelque temps, peut-être assez longtemps, après. Le livre de Daniel (E. L. Curtis) a été rédigé au temps d'Antiochus Épiphane, probablement en 165 ; le cas de cette prophétie, recommandée par le nom d'un personnage ancien, est le même que celui du Deutéronome et du Code sacerdotal attribués à Moïse, de l'Ecclésiaste et de la Sagesse attribués à Salomon, pour ne rien dire des nombreux

écrits qui se sont mis sous le patronage d'Élie, de Baruch, d'Hénoch, d'Adam, etc. Dans l'interprétation des soixante-dix semaines, qui aboutissent à la persécution d'Antiochus, on admet que l'auteur s'est trompé en faisant trop longue la période écoulée entre l'édit de Cyrus et le soulèvement machabéen. Le livre de Job (W. T. Davison) a été composé au VIe ou au Ve siècle avant notre ère; les discours d'Élihu et quelques autres morceaux de moindre étendue y ont été insérés plus tard. Le rapport de la version grecque primitive avec l'hébreu traditionnel est discuté un peu sommairement, et l'on s'avance peut-être beaucoup en disant qu'un poème de cette longueur et de cette époque n'a pas dû être composé dans une strophique et un mètre tout à fait réguliers. La Chronique (F. Brown) n'a pas été écrite avant l'an 300; elle a pu être composée vers 250; son autorité historique est celle des sources dont elle dépend; son témoignage isolé n'est pas très sûr, non que l'auteur manque de sincérité, mais il ne fait pas la différence du passé avec le présent, et se représente le culte du temps de David et de Salomon d'après celui qui était pratiqué de son temps; c'était sans doute un lévite; on ajoute même que c'était probablement un musicien; s'il ne nous apprend que peu de chose sur le passé, il nous instruit de ce qu'était la vie religieuse des Juifs au IIIe siècle. Les livres d'Esdras et de Néhémie (L. W. Batten) formaient à l'origine la conclusion de la Chronique; les parties extraites des mémoires d'Esdras et de Néhémie sont celles qui présentent le plus de garantie au point de vue historique. Le livre de Jonas (Ed. König) est symbolique; il a été écrit après l'exil. On veut que ceux qui l'ont inséré dans le recueil des petits prophètes se soient rendu compte de son véritable caractère. L'hypothèse est gratuite, inutile et invraisemblable. Mieux vaudrait dire que les collecteurs ne percevaient pas nettement la différence que nous mettons entre la légende et l'histoire, et qu'ils n'y attachaient pas grande signification. Peut-être aussi a-t-on poussé jusqu'à l'exagération le soin de réfuter l'interprétation historique, et d'expliquer comment le Sauveur a pu parler de la prédication de Jonas à Ninive comme d'un fait réel.

Sur d'autres points, l'exégèse se montre plus circonspecte et plus indécise que la critique littéraire. Les notices des patriarches Abraham, Isaac, Jacob, Juda, Joseph, s'annoncent à peu près comme des biographies de personnages historiques; mais on observe, à propos d'Abraham, que Céthura, Hagar, Ismaël figurent des relations de tribus; à propos d'Isaac, que les aventures de Sara et de Rébecca chez le roi de Gérar sont deux versions d'un même fait; à propos de Jacob, que les récits concernant les trois grands patriarches sont vrais pour le fond, mais que leurs caractères ont été idéalisés, que les récits qui les concernent sont pénétrés des sentiments et des opinions, même des fictions d'un autre âge, que Jacob gardant les brebis de Laban peut bien être un individu, mais que le même Jacob et son beau-père, lorsqu'ils fixent ensemble la limite de la Syrie et d'Israël, représentent deux

peuples ; à propos de Joseph, que sa carrière merveilleuse, dont on marque la date, a chance d'être, en tout ou en partie, une projection dans le passé, sous forme individuelle, de l'histoire des tribus qui sont supposées issues de lui; à propos de Juda, que l'histoire de ses mariages, dans Gen. xxxviii, raconte tout simplement les origines de la tribu qui porte son nom. Il est douteux que la critique conservatrice puisse tenir dans cette situation légèrement équivoque. On aurait dû distinguer plus nettement les différentes formes des légendes patriarcales selon les documents, en faire mieux ressortir le caractère symbolique, en expliquer la véritable signification. Il n'est nullement impossible qu'Abraham ait existé, mais il fallait montrer avec plus de précision comment la plupart des traits de sa légende varient selon les sources, ne conviennent pas à un individu, sont des symboles ethnographiques ou religieux. Est-ce donner au sacrifice d'Abraham le sens qui lui appartient historiquement, que de le supposer inspiré d'abord par la conscience d'Abraham, qui serait dans ce cas la voix de Dieu, mais une voix dont les commandements n'engageraient pas autrement la responsabilité divine, tandis que la voix qui défend le sacrifice ordonné par la première serait une révélation du ciel ? Devait-on se contenter de répéter, après le document P, que Dieu prescrivit la circoncision à Abraham comme signe de l'alliance qu'il voulait contracter avec le patriarche et ses descendants ? La même source fait ordonner le repos du sabbat à l'occasion de la création, l'abstinence de sang à l'occasion du déluge, et il n'est pas téméraire de penser que, dans les deux cas, le récit est purement symbolique. N'en serait-il pas de même pour la circoncision? Dans l'article concernant ce rite, on lit, toujours d'après le document P, qu'Abraham avait quatre-vingt-dix-neuf ans lorsqu'il fut circoncis ; Ismaël avait treize ans, et Isaac huit jours. Ne convenait-il pas d'observer que les deux dernières indications correspondent, l'une à l'âge de la circoncision chez les tribus ismaélites, l'autre à l'âge de la circoncision chez les Juifs, et que la première fait partie d'un schéma chronologique dont l'histoire n'a pas à tenir compte ? Dire, au sujet du combat de Jacob avec Dieu, que le patriarche fut envahi par la terrible pensée qu'il avait Dieu pour adversaire, à tel point qu'il s'imagina lutter corps à corps avec un homme vivant, est abandonner le sens naturel du récit pour une interprétation vulgairement rationaliste, aussi étrangère à l'esprit qu'à la lettre de la légende. Les bénédictions de Jacob ont des tribus pour objet, non des personnes; les conditions historiques et géographiques qui s'y reflètent sont celles du temps des Juges, de Samuel, de David; c'est alors qu'elles ont reçu leur forme poétique actuelle. Est-il bien nécessaire d'admettre qu'elles se fondent sur une tradition remontant jusqu'au patriarche lui-même ? On tâche de prouver que Jacob avait de grandes qualités, bien qu'il ne se soit pas toujours conduit en honnête homme : sa meilleure excuse ne consiste-t-elle pas en ce qu'il est le type d'un peuple, et que les anciens écrivains d'Israël ne sentaient pas comme nous ce qu'il y a de peu loyal dans les actions qu'ils lui prêtent ?

Si nous passons au Nouveau Testament, et à la question essentielle du Nouveau Testament, à la critique des documents évangéliques, nous trouvons d'abord une étude générale très sérieuse sur les quatre Évangiles. L'auteur (W. H. Stanton) discute successivement le problème synoptique, le problème johannique, la date de nos Évangiles et leur accord. Le problème synoptique est très bien défini, tant en ce qui regarde la question elle-même que les hypothèses proposées pour la résoudre. L'hypothèse de la tradition orale est écartée comme insuffisante : le rapport des Synoptiques ne se fonde pas sur une tradition que chacun d'eux aurait exploitée à sa manière, mais sur une source ou des sources communes. On incline à admettre une source historique commune aux trois Synoptiques, et qui serait reproduite plus fidèlement dans Marc ; est-ce de cette source ou de Marc lui-même que dépendent Matthieu et Luc? on ne croit pas pouvoir le dire. Luc dépend de Marc ou du document qui est à la base de Marc ; de plus, il dépend d'une source où il a trouvé la matière qui lui est commune avec le premier Évangile ; cette matière était disposée tout autrement que dans Matthieu, à moins que Luc ne l'ait prise dans plusieurs sources distinctes, qu'il aurait rassemblées ou dont il aurait fait des extraits ; il a pu rédiger lui-même quelques données de tradition orale ; c'est dans ces sources particulières ou dans la tradition qu'il a puisé tous les éléments qui lui sont propres ; ses récits de l'enfance viennent probablement d'une source écrite spéciale. Le premier Évangile dépend aussi de Marc ou du document qui est à la base de Marc, et de l'écrit araméen ou hébreu dont parle Papias, écrit qui se rattachait de manière ou d'autre à l'apôtre Matthieu ; mais le rédacteur n'a pas traduit lui-même les *Logia*, il a utilisé une traduction ou des traductions qui en avaient été faites auparavant. Le rapport de Jean avec les Synoptiques est exposé plutôt qu'expliqué. Les faits et discours relatés dans le quatrième Évangile n'auraient été connus que dans un cercle très limité ; de là le silence des Synoptiques. Pour une explication invraisemblable, c'est une explication invraisemblable : comment veut-on que la résurrection de Lazare et les discours après la cène aient pu être oubliés de Pierre et des autres apôtres, pour ne se conserver que dans la mémoire de Jean et de son groupe éphésien? Le premier Évangile a été écrit aux environs de l'an 70, Marc un peu avant, Luc un peu après ; le quatrième Évangile après Luc. Quant à l'harmonie des Évangiles, il faut la chercher dans le fond, non dans les détails matériels qui peuvent représenter différentes formes de la tradition. Cette question capitale de l'accord entre les Évangiles est traitée de façon trop brève. La clef des divergences est dans le caractère même des récits, et c'est ce caractère qu'il aurait fallu analyser avec plus de précision dans les Synoptiques et dans le quatrième Évangile.

Un article excellent (de F. Salmond) est consacré à l'Évangile de Marc ; on se prononce contre l'authenticité de la finale (Marc, xvi, 9.20) ; on admet la priorité de Marc relativement à Matthieu et à Luc, et l'em-

ploi limité de sources écrites : les *Logia* pour Marc lui-même ; on combat l'hypothèse du proto-Marc, et l'on se rapproche de B. Weiss, tandis que l'auteur de l'article sur les Évangiles suivait plutôt H. Holtzmann. On n'aurait pas dû affirmer sans réserve que Justin désigne l'Évangile de Marc sous le nom de « mémoires » de Pierre : Justin, qui met à contribution l'Evangile de Pierre, a eu sans doute en vue cet apocryphe, et non Marc. Le second Évangile a été composé à Rome, après la mort de Pierre, et avant la destruction de Jérusalem par Titus. L'article sur Matthieu (J.-V. Bartlet) est moins satisfaisant : le premier Évangile dépendrait de Marc et d'une catéchèse orale qui se rattacherait à l'apôtre Matthieu. Cette combinaison de l'hypothèse documentaire et de l'hypothèse traditioniste n'est pas heureuse. En fait, le Discours de la montagne, et d'autres morceaux que l'on veut rapporter à la catéchèse, sont des compilations de sentences qui ne peuvent guère procéder immédiatement de la tradition orale ; au point de vue critique, il est bien difficile de soutenir que les additions faites par le rédacteur du premier Évangile au récit de la passion et de la résurrection selon Marc proviennent de renseignements dus à l'apôtre Matthieu. La belle scène de l'apparition du Christ ressuscité sur la montagne ne vient pas d'une source particulière ; l'évangéliste, privé du secours de Marc pour la conclusion de son livre, l'a conçue comme un résumé des traditions connues de lui, et, pour cette raison même, il a plutôt traduit le sentiment de la conscience chrétienne qu'un souvenir historique bien déterminé. On reconnaît l'influence des prophéties messianiques dans la manière de présenter certains détails de la passion : vin mêlé de fiel, soldats surveillant le crucifié, paroles des Juifs (Matth., xxvii, 34, 36, 43; cf. *Ps.* lxix, 22; xxii, 18, 9). La même influence aurait pu être signalée en d'autres endroits, par exemple dans le récit de l'entrée à Jérusalem, où le dédoublement de l'âne (Matth., xxi, 2; cf. Marc, xi, 2; Luc, xix, 30; Jean, xii, 14) vient de Zach., ix, 9, dont le parallélisme (« âne » et « fils d'ânesse ») a été interprété comme se rapportant à deux animaux. Le premier Évangile aurait été écrit vers 68-69, en Phénicie. Mais cette date est trop rapprochée de celle de Marc, si l'on admet que Matthieu dépend de lui, et les récits propres à cet Évangile inviteraient plutôt à le placer en dehors de l'âge apostolique, vers l'an 80. Les problèmes que soulève la composition du troisième Évangile sont convenablement traités (par J.-M. Rebbs), surtout la question des sources, celle du rapport de Luc avec Josèphe et avec l'Évangile de de Marcion. Luc dépend de Marc, c'est-à-dire de notre second Évangile dans sa forme actuelle, et non d'un proto-Marc; d'un recueil de *Logia* qui a servi également de source pour le premier Évangile; d'autres sources écrites d'où proviennent les récits de l'enfance ainsi que les matériaux de Luc, ix, 58-xviii, 14, et qui pourraient être d'origine hiérosolymitaine (hypothèse de Feine). La question du rapport de Luc avec Josèphe est tranchée un peu rapidement dans le sens négatif; des différences, même importantes, pour notre manière de

juger, ne sont pas un argument aussi décisif qu'on paraît le croire, vu que Luc a pu en user aussi librement envers Josèphe qu'envers les sources évangéliques dont il s'est servi. Le troisième Évangile a été écrit vers l'an 80, mais on ne saurait dire en quelle contrée il a vu le jour.

L'article sur le quatrième Évangile (H. R. Reynolds), très documenté d'ailleurs et très complet en son genre, ressemble trop à un plaidoyer en faveur de l'authenticité apostolique. Dans la discussion du témoignage de Justin, l'on rapporte à Jean XIX, 13, une allusion (touchant le Christ assis au tribunal de Pilate) qu'on dit confirmée par l'Évangile de Pierre et qui est plutôt un emprunt à cet apocryphe. Il n'est pas autrement certain que Justin ait compté le quatrième Évangile parmi ceux qui avaient des apôtres pour auteurs; l'apologiste rangeait probablement dans cette catégorie Mathieu et l'Évangile de Pierre; dans un passage souvent cité (*Tryph.*, 105), où il parle de l'incarnation et la naissance du Christ, en se référant aux mémoires des apôtres, il a en vue (cela résulte de *Tryph.* 108) Matthieu et Luc, comme si Jean lui servait seulement d'auxiliaire dans l'interprétation des écrits apostoliques. La présence du quatrième Évangile dans le Diatessaron de Tatien prouve l'existence du canon évangélique vers l'an 170; mais l'idée de ce canon pouvait être moins arrêtée vingt ans auparavant; la preuve en est dans l'emploi, par Justin, de l'Évangile de Pierre; et l'opinion chrétienne, vers 130-150, pouvait être aussi moins fixée à l'égard du quatrième Évangile, qu'elle ne le fut plus tard. On n'a pas remarqué que le Canon de Muratori semble préoccupé d'affirmer l'origine apostolique de cet Évangile, et qu'il la défend au moyen d'un récit purement légendaire. Dire que Papias usait largement de Jean, et expliquer par là le silence d'Eusèbe sur ce point, est plus qu'un paradoxe. Eusèbe signale chez Papias l'emploi de la première Épître johannique, et il aurait parlé de l'Évangile s'il en avait relevé des traces certaines. Polycarpe se trouve dans les mêmes conditions que Papias : il cite un passage de l'Épître, et l'on chercherait vainement dans sa lettre aux Philippiens une allusion à l'Évangile. Ce n'est pas seulement Eusèbe, mais Papias lui-même qui parle de deux Jean, l'Apôtre et l'Ancien; et c'est Jean l'Ancien que Papias a connu. Irénée fait de Papias un disciple de l'Apôtre; mais le témoignage de Papias ne doit-il pas prévaloir en cette occasion sur celui d'Irénée? Celui-ci, dit-on, n'a pu se tromper sur la qualité du maître de Polycarpe, du Jean qu'il dit avoir été aussi le maître de Papias. Là est la question. Les anciens, qui avaient vécu avec Jean d'Éphèse, enseignaient que le Christ avait atteint la vieillesse quand il mourut; cette « tradition » venait-elle d'un compagnon de Jésus? On prétend qu'elle suppose le quatrième Évangile, n'étant qu'une interprétation erronée de JEAN, VIII, 57. Irénée (*Haer.*, II, 22, 5) insinue positivement le contraire; il rattache cette opinion à la tradition de Jean « et des autres apôtres », et il la confirme par l'Évangile, qui ne s'y adapte qu'à moitié; un lien peut exister entre la tradition et

l'Évangile, mais ce n'est pas l'Évangile qui a créé la tradition. Irénée est assez enclin à supprimer les distances et les intermédiaires ; il dit que l'Apocalypse a été écrite presque de son temps, bien qu'il y ait déjà près d'un siècle ; il présente Papias et Polycarpe comme disciples des apôtres, bien qu'ils aient été surtout en rapport avec les disciples des apôtres, et qu'ils n'aient probablement connu dans leur jeunesse, comme survivants de l'âge apostolique, que Jean l'Ancien et Aristion. Le même Irénée (*Haer.*, v, 36, 2) rapporte les spéculations des anciens sur la parole du Seigneur concernant « les places qu'il y a chez le Père » ; ce *logion*, associé dans le contexte à un autre qui ne se retrouve pas dans nos Évangiles canoniques, n'est pas nécessairement emprunté à Jean, xiv, 2. Si donc les citations d'Irénée viennent de Papias, il ne s'ensuit pas que les anciens et Papias aient connu le quatrième Evangile ; et si les anciens l'ont connu, ils n'ont rien enseigné à Papias touchant son auteur et les circonstances de son origine, puisque Irénée ne sait rien de plus à ce sujet que Théophile d'Antioche ou Tertullien. Ce n'est pas à dire que le *Dictionary of the Bible* ait tort de défendre l'authenticité johannique ; mais on aurait dû reconnaître plus explicitement les difficultés que cette thèse présente au point de vue critique. Ces difficultés ne tiennent pas seulement à la personne de Jean d'Éphèse, mais au caractère de l'Évangile, que l'on n'a pas, semble-t-il, analysé assez profondément. On allègue la précision des dates et des souvenirs personnels ; il faudrait voir si cette précision est vraiment chronologique et réelle. On conteste toute influence de philosophie grecque, sous prétexte que le Logos johannique n'est pas le même que celui de Philon ? Mais l'identité absolue des doctrines est-elle indispensable pour qu'on admette une telle influence ? Et que gagne-t-on à substituer la *memra* des rabbins, qui n'est pas non plus le Verbe johannique, au Logos de Philon ? La valeur religieuse du judaïsme alexandrin est-elle donc si inférieure à celle du judaïsme palestinien ? A-t-on le droit de citer la Sagesse et l'Epître aux Hébreux comme indépendants de la philosophie alexandrine ? Si l'on commence par prendre les faits et les discours johanniques comme le simple et naturel complément de ce qu'on lit dans les trois premiers Évangiles, on résout, avant tout examen, la question qu'il s'agirait d'étudier ; on renonce volontairement à comprendre le véritable rapport du quatrième Évangile avec les Synoptiques ; on est amené à dire que Jean, indiquant le 14 nisan comme jour de la mort du Christ, est seulement plus clair que Marc et Matthieu, qui indiquent le 15, bien que, en réalité, l'indication johannique soit un peu voilée, et l'indication synoptique très nette ; on imagine la possibilité abstraite d'un disciple qui aurait surtout retenu de l'enseignement du Christ ce qui dépassait l'intelligence de tous les autres, comme si les discours johanniques étaient une partie d'abord incomprise, puis généralement oubliée, des discours synoptiques, et n'en étaient pas l'explication mystique et transcendante ; on en vient à écrire que le quatrième Évangile serait plus facile à expliquer sans les trois premiers, que ceux-ci sans

celui-là, et l'on ne s'aperçoit pas que l'Évangile johannique a été écrit tout exprès pour adapter le christianisme primitif à la pensée grecque, c'est-à-dire à la nôtre ; on ne voit pas que la facilité pour nous de concevoir le Christ théologique n'est pas la même chose que l'exactitude dans la représentation du Christ historique chez les évangélistes ; on aboutit à rabaisser l'autorité des Synoptiques, en déclarant que la tentation du Sauveur, la transfiguration, la cène eucharistique, Gethsémani, l'ascension, qui sont des « tableaux-visions », sont moins conformes à la vérité de l'histoire que le groupe de faits objectifs et de paroles fidèlement conservées qui leur correspondent dans le quatrième Évangile. Où sont donc ces faits objectifs ? Et ces paroles significatives sont-elles autre chose qu'une interprétation réfléchie des « tableaux-visions » ? Combien dangereuse serait l'apologétique et peu sage la critique qui préféreraient, comme données d'histoire, aux récits de la dernière cène dans Marc, Matthieu, Luc et Paul, le discours johannique sur le pain de vie, à l'agonie de Gethsémani le monologue public du Christ dans Jean, xii, 27-28, à la transfiguration la réponse du Père au Fils dans le même passage du quatrième Évangile, à l'ascension la parole de Jésus à Marie de Magdala (Jean, xx, 17) : « Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu » ! Quant à l'équivalence de la tentation avec le miracle de Cana et l'expulsion des vendeurs du temple, on a peine à la constater ; s'il y a quelque analogie entre les préliminaires du miracle et la première proposition du tentateur, Matthieu et Luc ne dépendent pas pour cela de la tradition johannique, et c'est bien plutôt Jean qui s'inspire de la tradition synoptique. Mieux vaudrait ne donner aucune raison de l'omission du récit de la cène que de s'imaginer l'auteur froissé par l'adjonction de rites païens au repas eucharistique. Pourquoi donc ce puritain, au lieu de se taire, n'aurait-il pas protesté ? N'était-ce pas l'occasion, ou jamais, de décrire l'eucharistie dans la simplicité de son institution première ? Les motifs de l'omission ne sont pourtant pas trop malaisés à discerner : d'une part, le symbole de la multiplication des pains, complété par le discours sur le pain de vie, tient lieu de la réalité historique ; et, d'autre part, le récit de la cène était trop étroitement lié avec le festin pascal pour trouver place dans un Évangile qui renvoie la pâque au vendredi et qui fait coïncider la mort de Jésus avec l'immolation de l'agneau. Le travail de statistique auquel on s'est livré pour établir que Jean met dans la bouche du Christ cent quarante-cinq mots qu'il n'emploie pas dans les récits, et que, sur ce chiffre, trente-huit se retrouvent dans les Synoptiques, tandis que l'évangéliste en emploie cinq cents pour son compte qui ne sont pas dans les discours, ne prouve absolument rien, la matière des récits n'étant pas la même que celle des discours ; et c'est bien le moins qu'il y ait un certain nombre de termes communs entre le quatrième Évangile et les autres. Un interprète se flatte aussi beaucoup lorsqu'il croit entendre certaines paroles du Christ mieux que l'évangéliste : si celui-ci paraît comprendre ce qui est dit du

temple (JEAN, II, 21) et de l'Esprit (JEAN, VII, 29) dans un sens qui ne paraît pas correspondre à la lettre du discours, c'est que la même sentence peut avoir pour lui deux ou trois significations qui ne s'excluent pas l'une l'autre. On n'a pas vu que le quatrième Évangile est symbolique dans les discours, ce que Jean (XVI, 25) fait proclamer par le Christ lui-même, et dans les récits, ce qui ressort clairement de tous, mais surtout des plus développés, par exemple l'aveugle-né et Lazare, dont l'auteur prend soin de donner la clef (JEAN, IX, 5, 39; XI, 25-26). Faute de saisir ce caractère symbolique de l'Évangile on ne trouve pas de difficulté à regarder le chapitre XXI, et même la section de l'adultère, comme appartenant à la première rédaction de l'œuvre johannique.

Le bel article de M. Sanday sur Jésus-Christ laisse dans l'esprit du lecteur une impression un peu confuse, parce que les données de Jean y sont juxtaposées à celles de la Synopse, suivant le procédé ordinaire des concordistes. Dès l'abord, on croit constater que le quatrième Évangile montre une progression dans le rapport des disciples avec Jésus, le premier appel ayant été suivi d'une seconde vocation à suivre désormais le Christ, puis de la vocation apostolique : Jean ne laisse pas soupçonner ce progrès, qui résulte d'une combinaison arbitraire de son récit avec ceux des Synoptiques ; la vocation qu'il raconte est censée définitive ; les disciples qui en ont été l'objet accompagnent le Sauveur à Cana, et ne se séparent plus de lui ; Simon, dès la première rencontre, a reçu le nom de Pierre. C'est une autre façon d'entendre et de présenter ce que racontent les Synoptiques. On est disposé à admettre deux expulsions des vendeurs, l'une au commencement, l'autre à la fin de la prédication évangélique, ou bien, s'il n'y en a eu qu'une, on veut que Jean lui ait assigné sa vraie date, parce qu'il donne une indication précise. Mais celle des Synoptiques ne l'est-elle pas autant, et Jean n'aurait-il pas eu quelque raison symbolique d'anticiper le fait, comme serait l'accomplissement de MAL. III, 13? L'unité qu'on établit dans l'enseignement du Sauveur en mêlant les doctrines johanniques aux sentences et aux paraboles de la Synopse est purement théologique et abstraite, non réelle et historique. On juge que le Paraclet de Jean comble une lacune de la Synopse touchant l'Esprit-Saint : cette lacune n'existe que par rapport à une certaine conception théologique, mais non par rapport à l'enseignement synoptique pris en lui-même et dans sa réalité vivante. La vérité historique, la nécessité des miracles de Jésus sont parfaitement démontrées ; on découvre l'expression de cette nécessité dans la parole : « Mon Père travaille toujours, et moi aussi » (JEAN, V, 17). Rapprochée des miracles synoptiques, si simples d'allure, si dégagés de considérations métaphysiques, cette parole ne sonne-t-elle pas comme une explication générale venue après les faits? On n'arrive à aucune conclusion ferme touchant le jour et l'heure de la passion, quoique l'on avance toute une série d'objections contre la date synoptique du 15 nisan : le sanhédrin, d'après les Synoptiques

eux-mêmes, avait l'intention de ne pas arrêter Jésus pendant la Pâque (son dessein n'a-t-il pas été changé par l'intervention imprévue de Judas, et s'il ne voulait arrêter Jésus qu'après la fête, ce projet s'accorde t-il mieux avec Jean, qui met l'arrestation le 15 nisan ?) ; il était défendu de porter des armes pendant la fête, et l'on en voit aux mains des satellites, même aux mains d'un disciple (est-il bien sûr que cette prescription ait été rigoureusement observée par les gens de police, ou par les gens du peuple et par les disciples de Jésus ?) ; le sanhédrin n'aurait pu siéger le premier jour de la pâque (y a-t-il eu un jugement en forme ailleurs que devant Pilate ?) ; Simon de Cyrène revenait de la campagne, c'est-à-dire de son travail (la finale de Marc, xvi, 9-12, dit des disciples d'Emmaüs qu'ils allaient à la campagne : allaient-ils aussi à leur travail? etc., etc. Ces objections ne fortifient pas la donnée de Jean, qui n'est que la donnée synoptique, modifiée pour rendre plus significatif le rapport du Christ avec l'agneau pascal ; elles facilitent la tâche des critiques radicaux qui contestent à la fois la date du 14 et celle du 15 nisan, et qui mettent la passion un vendredi quelconque, dans les jours qui ont précédé ou suivi la pâque. Pareillement, lorsqu'on veut interpréter l'eschatologie synoptique par les discours après la cène, et remplacer la *parousie* prochaine, que Jean ne laisse pas de maintenir, par la venue de l'Esprit et le don du Paraclet, on favorise ceux qui contestent l'authenticité de l'apocalypse synoptique (M. Sanday lui-même y est assez disposé) et de tous les passages évangéliques où la consommation des choses apparaît comme imminente. Qu'on le veuille ou non, cette perspective appartient à l'Évangile, et l'on fait tort à l'Évangile en la supprimant. La cène eucharistique, nous dit-on, tient d'un côté aux repas ordinaires du Christ avec ses disciples, de l'autre à ceux de la communauté apostolique, le pain et le vin ayant été bénis comme aliments par le Sauveur avant d'être présentés par lui à ses apôtres comme sa chair et son sang et le symbole commémoratif de sa mort. Les prières eucharistiques de la *Didaché* visent aussi le pain et le vin comme tels, puis la nourriture et le breuvage spirituels. Néanmoins, l'idée de la mort et de la mort-sacrifice est associée dès l'origine à l'idée de la communion au Christ. M. Sanday, qui doute que la dernière cène ait été le repas pascal, veut que le sacrifice du Christ soit conçu par analogie, non de l'agneau pascal, mais des sacrifices qui ont inauguré l'ancienne alliance (Ex. xxiv, 4-8) : cette opinion va contre les Synoptiques, et saint Paul, et saint Jean lui même, qui, tous, de manière ou d'autre, associent ensemble le sacrifice pascal, comme caractéristique de l'ancienne alliance, la mort du Sauveur, et l'eucharistie, commémoration de cette mort. Les théories de P. Gardner, Jülicher, Spitta, sont discutées en peu de mots. On aurait pu mentionner aussi W. Brandt (*Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums*, 1893). Ces auteurs s'autorisent de ce que la parole : « Faites ceci en mémoire de moi », ne se rencontre que dans la première Épître aux Corinthiens (Luc, xxii, 19*b*-20 étant interpolé d'après I Cor. xi,

24-25), pour soutenir que saint Paul a conçu le premier, d'après une vision et en partie sous l'influence des mystères païens, l'idée chrétienne de l'eucharistie. De telles opinions sont à réfuter. La meilleure façon de les combattre serait d'expliquer comment la conception eucharistique de saint Jean est un développement régulier de celle de saint Paul, et celle-ci un développement régulier de la conception primitive, attestée par les Synoptiques et les Actes. Mais M. Sanday, qui accepte le discours sur le pain de vie comme parole historique du Christ, ne pense pas qu'il y soit question de l'eucharistie. L'impossibilité absolue de concilier entre eux les documents évangéliques, lorsqu'on leur attribue le même caractère de rigoureuse historicité, se manifeste surtout dans les récits de la résurrection : il ne s'agit pas seulement de mettre d'accord le Marc primitif et Matthieu, qui parlent uniquement d'apparitions galiléennes, avec Luc, qui ne veut connaître que des apparitions hiérosolymitaines, mais le quatrième Évangile avec lui-même, puisque la pêche miraculeuse du chapitre XXI suppose un cadre historique tout différent du chapitre XX. M. Sanday n'en convient pas ; il refuse de voir dans le chapitre XXI une pièce rapportée ; aussi n'arrive-t-il pas à déterminer le rapport des deux traditions, galiléenne et hiérosolymitaine ; il finit par déclarer que l'état des textes ne permet pas de résoudre toutes les difficultés, et il en appelle à la foi de l'Église. Pourquoi n'avoir pas d'abord posé en principe que l'incarnation et la résurrection n'entrent pas dans la chaîne des faits communs de l'histoire humaine, et ne sont pas susceptibles de démonstration historique au même titre que la vie et la mort de Jésus ? Il est tout naturel que les conditions et les formes de leur attestation ne soient pas les mêmes que celles de la prédication évangélique et de la passion. Ce point reconnu, rien n'empêche d'examiner les textes plus librement et de façon plus objective. Quant à l'harmonie du quatrième Évangile avec les trois premiers, elle n'existe que si l'on maintient Jean à la hauteur où il a voulu se mettre, si on ne le rabaisse pas au niveau d'une chronique, si l'on y voit l'Évangile spirituel, le commentaire théologique et mystique de la Synopse, un monument qui domine l'histoire et qui n'a pas de commune mesure avec les simples relations de faits et de discours.

Nos remarques, est-il besoin de le dire, ne tendent qu'à faire connaître les tendances du nouveau dictionnaire, non à en déprécier la valeur, qui est, ainsi que nos lecteurs ont pu s'en convaincre par cet insuffisant compte rendu, très grande et indiscutable. Nous le recommandons comme une œuvre de science vraie et sincère, un répertoire solidement érudit, très critique, abondant en renseignements, à consulter par tous ceux qui veulent étudier à fond la Bible et les questions bibliques.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

NOTES D'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE

A aucune époque les théologiens n'ont pu se désintéresser de l'étude de l'antiquité. Au XIIIe siècle, saint Thomas était obligé d'interrompre ses spéculations métaphysiques pour prouver aux schismatiques de l'Orient que les Pères grecs avaient cru au purgatoire et à la primauté de juridiction du souverain Pontife. Il se voyait également mis en demeure de réfuter l'allégation d'un docteur de son temps qui prétendait que la formule indicative de l'absolution avait été inconnue jusqu'à la fin du XIIe siècle. L'Ange de l'école s'acquitta de cette double tâche d'une manière qui laissait quelque peu à désirer. Il prit la défense des Pères grecs au moyen de textes presque tous apocryphes (*Contra errores Graecorum ad Urbanum IV.* Opusc. I vers la fin). Quant à l'absolution, il se borna à répondre que sa forme avait dû nécessairement être toujours indicative, puisque le Sauveur avait dit à saint Pierre : *Quodcumque solveris...* et qu'au surplus l'adversaire parlait de choses qu'il ne connaissait pas (*De forma absolutionis*, 5, Opusc. 5, de l'édit, de Venise) « Addit etiam objiciendo quod vix triginta anni sunt quod « omnes hac sola forma utebantur : *absolutionem et remissionem.*, etc. « Sed quomodo de omnibus potest testimonium perhibere qui omnes « non vidit ? Sed hoc certum est quod jam sunt mille ducenti anni et « amplius quod dictum est Petro : *quodcumque solveris*, etc. » Au XIIIe siècle, l'étude sérieuse des Pères était impossible. On était donc excusable d'avoir recours à l'apocryphe, et de répondre aux objections par des boutades. Aujourd'hui, nous n'en sommes plus là. La théologie positive, fondée par les Petau, les Morin, les Huet, a acquis une importance prépondérante. Sans doute, il sera toujours permis de chercher si, comme le veulent Duns Scot et Vasquez, la proposition : *Christus est risibilis*, est de foi, ou si Suarez, qui soutient le sentiment contraire, a raison. On pourra toujours, à la suite de saint Thomas, disséquer les vertus pour extraire leurs parties subjectives, leurs parties intégrales et leurs parties potentielles. Nul ne songe à proscrire l'étude de la scolastique. Il est, au contraire, à désirer que l'on se familiarise avec ses principes, ses méthodes et ses résultats. Mais le théologien n'a plus le droit d'en rester là. A l'étude de la scolastique il doit unir celle de l'antiquité. Il doit connaître la doctrine des Pères et, pour cela, il doit préalablement connaître leurs écrits avec les circonstances qui les ont provoqués ou, du moins, entourés. Prétendre savoir ce que tel Père a pensé, sans savoir dans quel milieu il a vécu et dans quelles circonstances il a composé ses ouvrages, ce serait se condamner d'avance à ne pas le comprendre, et en même temps à être mystifié par des productions apocryphes. Le théologien est donc tenu, dans l'étude de l'antiquité ecclésiastique, de ne jamais séparer la ques-

tion littéraire de la question doctrinale, mais de toujours éclairer l'une par l'autre. Tâche immense dans laquelle il a besoin d'être dirigé par des guides sûrs et expérimentés. Quels sont ces guides? C'est ce que nous allons dire ici[1].

I. Problème littéraire. — On trouvera des renseignements abondants et précieux dans Bardenhewer, *Patrologie*, dont les RR. PP. Godet et Verschaffel ont donné une excellente traduction française. Je dirai bientôt que, dans l'exposé des doctrines, Bardenhewer est parfois plus préoccupé de cacher la vérité que de la faire connaître. Sur le terrain littéraire, il est un guide admirablement informé. Toutefois, on rencontre çà et là quelques assertions plus ou moins contestables. Je ne parle pas de la date 330 (p. 264 édit. allem.) qu'il assigne à la naissance de saint Grégoire de Nazianze. Cette date, énergiquement combattue autrefois par Baronius et les Bollandistes (pour comprendre l'intérêt de la question il faut savoir que le père de Grégoire fut sacré évêque en 329), a été solidement défendue par Tillemont IX, 694; aujourd'hui, elle est généralement admise. Je ne parle pas non plus de l'attribution qu'il fait des *Philosophumena* à saint Hippolyte. Bien qu'elle ait encore des contradicteurs, cette opinion, soutenue il y a vingt ans par le P. De Smedt, a été dernièrement de la part de Funck (*Kircheng. Abhandlungen*... II, 161) l'objet d'un plaidoyer qui semble forcer la conviction. Mais le début de l'article consacré à Papias laissera probablement plus d'un lecteur non satisfait. Là, on nous affirme que Papias a été le disciple de l'apôtre saint Jean, et que ce fait ne saurait être révoqué en doute, attendu qu'il est attesté par saint Irénée lui-même. On ne nous cache pas qu'Eusèbe était de l'avis opposé, et que, selon lui, l'auteur des *Exégèses sur les Logia* aurait connu, non pas l'apôtre Jean, mais un *presbytre* du même nom dont il faisait parfois mention dans son livre. On nous rapporte le texte de l'évêque de Césarée qui assure que Papias ne disait nulle part dans son livre avoir vu les disciples immédiats du Sauveur, et qui appuie son sentiment sur ce silence. Mais on ajoute que l'*argumentum a silentio* auquel a recours ici le père de l'histoire ecclésiastique n'a aucune force, que le vieil évêque d'Hiérapolis pouvait être disciple des apôtres, ou, pour préciser, de l'apôtre Jean, sans le dire, et que le témoignage de saint Irénée nous oblige à le considérer comme tel. Le silence de Papias ne prouverait rien, en effet, s'il n'avait pas eu l'occasion de mentionner ses rapports avec les *Douze*. Mais, quand on se rappelle le soin que mettait l'auteur des *Exégèses* à faire connaître les sources de ses renseignements, on s'explique mal qu'il n'ait pas su tirer parti de ses entretiens avec tel ou tel des disciples immédiats du Sauveur, et l'on est fortement tenté de conclure avec Eusèbe que, s'il n'invoque jamais le témoignage direct de l'apôtre saint Jean, c'est qu'il n'a jamais vu cet apôtre. Sans doute, saint Irénée

1. Cf. *Revue*, I (1896), 93; III (1898), 371; etc.

enseigne le contraire. Mais il enseigne aussi (II, 22, 5) que le Sauveur a vécu près de cinquante ans « ainsi que l'attestent, dit-il, tous les « *anciens* qui ont vécu en Asie avec Jean le disciple du Seigneur et qui « déclarent tenir ce renseignement de la bouche de Jean ». Il assure également (V, 33, 3) que, dans le royaume où habiteront les justes entre la première et la seconde résurrection, il y aura des vignes gigantesques dont chacune possédera dix mille rameaux, qui seront armés chacun de dix mille branches, à chacune desquelles pendront dix mille grappes, dont chacune fournira dix mille grains. Et il n'a aucun doute à ce sujet car « les *anciens*, dit-il, qui ont vu Jean, le dis- « ciple du Seigneur, se souviennent de l'avoir entendu rapporter ces « choses de la part du Seigneur ». Aucun théologien, à coup sûr, ne croira que Notre-Seigneur a vécu près de cinquante ans ni qu'il a promis aux justes un royaume terrestre dans lequel pousseraient des vignes absolument phénoménales. Aucun ne croira non plus que l'apôtre saint Jean ait pu tenir l'un ou l'autre de ces propos devant les *anciens* dont Irénée fait ses garants. Le saint évêque de Lyon a donc été induit en erreur. Et, à moins de supposer, ce qui est invraisemblable, que les *anciens* lui ont effrontément menti en lui présentant comme appuyées sur saint Jean des doctrines dont l'apôtre n'était nullement responsable, on est presque inévitablement amené à se les représenter comme les échos d'un autre Jean dont l'existence est attestée par Eusèbe, qui l'avait constatée en lisant Papias, et dont l'homonymie le fit confondre involontairement avec l'apôtre. A quelque explication que l'on recoure, on est forcé de reconnaître que saint Irénée s'est étrangement trompé dans des conditions où l'erreur semble *a priori* impossible, et que les données historiques, dont il n'était séparé que par une génération, se sont absolument déformées dans son esprit. Et alors aurait-on le droit de s'étonner s'il s'était mépris sur la situation de Papias? Je sais que, sous une apparence inoffensive, cette question est d'une gravité considérable, et que de sa solution dépend, en partie, celle du problème relatif à l'origine du quatrième Évangile. Observons donc une attitude expectante; attendons, avant de nous prononcer, que de nouvelles études aient fait jaillir de nouvelles lumières; mais, en attendant, gardons-nous de condamner prématurément Eusèbe, comme l'a fait l'auteur de la *Patrologie* sur un point où l'avenir pourrait lui donner raison.

Encore une autre observation. Bardenhewer nous dit (p. 133 et 190) que le pape Zéphyrin porta un édit d'après lequel il promettait la réconciliation aux fornicateurs et aux adultères pénitents, que Tertullien opposa vainement à cet édit son livre *de pudicitia*, et que le pape Calliste, poursuivant la voie frayée par son prédécesseur Zéphyrin, accorda le pardon aux deux autres péchés d'idolâtrie et d'homicide. Cette assertion est difficile à motiver. On croyait autrefois assez généralement que Zéphyrin était visé dans ce passage du *de pudicitia* : « J'apprends qu'un édit, et un édit péremptoire, vient d'être lancé. Le Pontife suprême, l'évêque des évêques, déclare : Moi, je remets

les péchés d'adultère et de fornication à tous ceux qui en font pénitence! » Mais, depuis de Rossi, on s'accorde généralement à reconnaître que Tertullien, dans le *de pudicitia*, et Hippolyte dans les *Philosophumena* prennent à partie le même pape. Et comme Hippolyte attaque Calliste dont il donne le nom, on conclut que le *Pontifex maximus*, l'*episcopus episcoporum* dont se moque Tertullien, n'est autre que Calliste lui-même, que Zéphyrin n'a porté aucune atteinte à la discipline sévère qui frappait d'excommunication perpétuelle les trois péchés de luxure, d'idolâtrie et d'homicide, et que Calliste y a, le premier, introduit un adoucissement partiel en accordant le pardon, après une pénitence préalable, aux péchés de luxure. A cela Bardenhewer répond (p. 234) par le texte des *Philosophumena*, IX, 12, où Calliste est dit avoir promis le pardon, non seulement aux adultères ou aux fornicateurs, mais à *tous* les pécheurs (λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. Qu'on lise Funck *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I, 155 et suiv.); on verra que πᾶσιν vise seulement les débauchés, et que la thèse de de Rossi est inattaquable.

Bardenhewer fournit dans son livre les résultats des recherches auxquelles les érudits se sont livrés depuis trois siècles dans le domaine de la patrologie; il ne pouvait motiver ces résultats et entrer dans la voie de la discussion sans sortir du cadre qu'il s'était assigné. On trouvera dans Funck (tome II de l'ouvrage qui vient d'être mentionné) quelques dissertations sur l'ancienne littérature ecclésiastique, dissertations dont la haute valeur est suffisamment garantie par le nom de leur auteur. Plusieurs de ces études s'adressent surtout aux spécialistes : telles, par exemple, celles qui ont pour but de fixer la date de la Didaché, de l'épître de Barnabé et du livre de Celse. D'autres, comme celles qui sont consacrées aux Constitutions apostoliques et à Pseudo-Ignace, abordent des problèmes dont la solution semble exiger de nouvelles recherches. Il en est une que tous liront avec le plus vif intérêt : elle est intitulée *die Schrift adversus aleatores* (p. 209-236). Il s'agit d'un curieux sermon sur le *jeu de dés*, que l'on trouve à la suite des œuvres de saint Cyprien. L'auteur, qui est un évêque, tonne contre les joueurs. Il assimile le péché dont ils se rendent coupables, à l'idôlatrie pour laquelle : *nulla fit excusatio nec indulgentia ulla et nemini venia datur*. Pour légitimer sa sévérité, il commence par mettre en relief la responsabilité inhérente à la charge épiscopale. Il rappelle que Dieu a confié à l'évêque : *apostolatus ducatum... et vicariam Domini sedem... et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit Ecclesiam... accepta simul potestate solvendi ac ligandi*. Qui parle ainsi? Pamélius remarqua la formule *vicariam Domini sedem*. Il estima qu'aucun évêque, autre que celui de Rome, n'avait pu se considérer comme le vicaire du Christ, et il conclut que le sermon *adversus aleatores* était l'œuvre d'un pape. Bellarmin adopta ce sentiment et Tillemont (IV, 194) n'y fit aucune objection. Toutefois, Ellies Dupin (*Nouvelle Biblioth.*, I, 179), fit des réserves et déclara que la formule *vicaria Dei*

sedes n'avait pas la portée que lui donnait Pamelius. Plus tard, Moehler (*La Patrologie*, tr. fr., II, 467) se rangea du côté de Dupin, en ce sens du moins qu'il n'osa présenter comme assurée l'origine pontificale de notre sermon. Pour se rendre compte de leur attitude, il est nécessaire de connaître quelques-unes des expressions qui servaient autrefois à désigner la dignité épiscopale. On sait généralement que les titres : *Papa*, *sanctitas*, et d'autres semblables, réservés aujourd'hui à l'évêque de Rome, furent, pendant longtemps, donnés à tous les évêques. Saint Jérôme, écrivant à saint Augustin, met régulièrement en tête de ses lettres : *sancto ac beatissimo Papae Augustino* (dans saint Augustin, Ep. 39, 68, 72, 75, 81, etc.). Il écrit à Rufin (Ep. 81, éd. Vallarsi) qu'il verra à Aquilée : *sanctum Papam Chromatium*. Le pape Sirice termine sa lettre à l'église de Milan (*P. L.*, 16, 1123) par ces mots : « quod custodituram *sanctitatem vestram* non ambigens... » En revanche, saint Ambroise s'exprime ainsi (*ibid.*, 1124) : « dilectissimo *fratri* Siricio papae. Saint Cyprien, dans ses lettres aux papes Corneille et Etienne, les appelle toujours « frater carissime ». Au IXe siècle, le pape Nicolas dit encore en s'adressant aux évêques (*P. L.*, 119). « Beatitudo tua. » (ep. 66). — « Sanctitas tua » (ep. 65, 67, 69). Ce qu'on sait moins, c'est que les évêques étaient considérés comme les vicaires de Jésus-Christ, qu'on leur appliquait les paroles du Sauveur à saint Pierre, et qu'on les disait investis du siège apostolique. Voici quelques-uns des textes où se trouvent ces manières de parler : I, Jean d'Avranches explique dans le *de Officiis eccl.* (*P. L.*, 147, 33) que la formule *pax vobis* dont se sert l'évêque à la messe : « ostendit eum esse *vicarium* Christi. » Amalaire dit, de son côté (*de eccl. Offic.*, III, 3, *P. L.*, 105, 1108), « introïtus episcopi ad missam qui *vicarius* est Christi... ». Et, un peu plus loin (II, 10 *ib.*, 1117) « episcopus, quia *vicarius* est Christi, debet... » Le moine Abbon, dans un sermon que deux évêques lui avaient demandé, leur fait dire (*P. L.*, 132, 766) « unde fratres, nos episcopi, sumus *vicarii* domini nostri Jesu Christi. » Et, au IIIe siècle, saint Cyprien tenait le même langage (Ep. 63, 14) » sacerdos *Christi vice* fungitur. » — II. D'après Marculfe (*P. L.*, 87, 704) les rois francs du VIIIe siècle se servaient de la formule suivante quand ils écrivaient aux métropolitains : « Domino sancto *sedis apostolicae* dignitate colendo... » Fauste de Riez écrit à l'évêque Ruricius (ép. XI. *P. L.*, 58, 862) « Domino beatissimo... atque *apostolica sede* dignissimo.... » (ep. XVII, *ib.*, 866) « Domino sancto, meritis beatissimo papae.... atque *apostolico patri* domino Ruricio. » L'auteur de la vie de saint Basile attribuée à saint Amphiloque, dit en parlant de saint Grégoire de Nazianze (*P. L.*, 73, 295) « *throni apostolici* gubernacula..... moderatus est. » Sidoine Apollinaire dit, dans une lettre à saint Loup de Troyes (VI. 1, *P. L.*, 58, 551) que ce vénérable évêque a passé quarante-cinq ans « in *apostolica sede*. » — III. Le pape Sylvestre II dit dans le *de Informatione episcoporum* (*P. L.*, 139, 171) que le texte *pasce oves* s'adresse dans la personne de Pierre

à tous les évêques : « cum illo eas suscipimus omnes. » (Les auteurs de l'*Histoire littéraire* (*ib.* col. 75) disent que ce passage est très remarquable si Gerbert l'a écrit étant pape ; mais on peut presque affirmer que, devenu pape, il n'eût pas parlé ainsi, et qu'il a écrit le *de Informatione* n'étant encore qu'archevêque de Reims). Pierre de Blois (ep. 148, *P. L.*, 207, 437) dit à un évêque : « Recolite, Pater, quia « beati Petri *vicarius* estis ; vobis quandoque in eo dictum est : si « diligis me, pasce oves in eas. » Il dit également à un autre (ep. 113. *P. L.*, 207, 341) « quia igitur estis *successor* et *vicarius* Petri qui oves « Domini custodiendas et pascendas accepit. » — Pierre de Celles tient le même langage dans sa lettre à l'évêque de Sens (ep. I, 8. *P. L.*, 202, 411) « Vobis siquidem in Petro dictum est : pasce agnos meos, « sana scilicet doctrina ; vobis rursum dictum est : confirma fratres tuos, bono utique exemplo. » — Saint Hilaire s'écrie dans une apostrophe aux évêques (fragm. II, 18. *P. L.*, 10, 645) « O dignos *successores* Petri et Pauli ! O pios Ecclesiae patres ! » — Et saint Gaudence de Brescia dit, en annonçant à ses auditeurs que saint Ambroise va bientôt leur parler (serm. 16, *P. L.*, 20, 958) « tanquam Petri apostoli *successor*, ipse (Ambrosius) erit os universorum circumstantium sacerdotum. » — Origène nous apprend (*in Matth.*, XII, 14) que, de son temps, les évêques revendiquaient le texte : *tibi dabo claves.* — Haymon (*homil.* 3, *de sanctis*, *P. L.*, 118, 763) déclare que ce texte s'applique à tous les évêques. — Saint Cyprien voit dans Matth., XVI, 18 l'institution de l'épiscopat. Il dit (Ep. 33, 1) « Dominus noster *episcopi honorem* et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro : ego tibi dico quia tu es Petrus..... inde.... *episcoporum ordinatio* et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur (Voir encore son *de Ecclesia cath.-univ.*, 4) ; etc., etc.

Dans ces conditions, il était sage de ne pas se prononcer trop vite et d'étudier de près le sermon *Adversus aleatores* avant de lui adjuger une origine pontificale. Je dois dire qu'on s'arrêta à une solution plus simple encore et plus commode. Notre sermon, écrit dans un latin barbare, ne paraissait avoir, au jugement de Tillemont lui-même, aucune importance. On le laissa dans le plus profond oubli.

C'est Harnack qui, en 1888, l'en fit sortir. On venait alors de découvrir la *Didaché*, et on était aux prises avec les problèmes qu'elle soulève. L'auteur de la *Dogmengeschichte* remarqua qu'un passage du livre nouvellement publié par Bryennios était cité comme une autorité scripturaire dans le *adversus aleatores*. Son attention fut immédiatement attirée sur ce petit traité, et il entreprit de déchirer le voile de l'inconnu qui l'enveloppait. Il n'attacha aucune importance à l'expression *vicariam Domini sedem*, mais la formule « originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit Ecclesiam », lui sembla accuser une origine romaine. Il conclut que le mystérieux écrit venait d'un pape. Quel était ce pape ? Des archaïsmes de diverse nature ne

permettaient pas de descendre jusqu'à Corneille ni même jusqu'à Calliste. D'autre part, plusieurs citations d'Hermas et de la Didaché défendaient de remonter au delà des dernières années du second siècle. Le choix était donc limité entre Victor et Zéphyrin. Or ce dernier dont les *Philosophumena* nous font connaître la mollesse et l'incapacité, n'avait pu évidemment avoir assez d'énergie pour combattre le fléau du jeu. Restait donc Victor qui, du reste, au dire de saint Jérôme, avait composé plusieurs petits écrits (*mediocria de religione volumina*), et qui avait fait preuve de caractère dans la querelle pascale. Harnack se prononça pour Victor. Il annonça (*T. und U.*, V, 1) que le plus ancien monument de la patrologie latine était le traité *adversus aleatores*, et que ce traité était l'œuvre d'un pape de la fin du second siècle.

La thèse de Harnack fut accueillie avec enthousiasme par certaines revues catholiques. Le bullaire pontifical venait de s'enrichir d'une pièce de la plus haute antiquité, et il était redevable de cette heureuse fortune à un protestant ! N'était-ce pas un sujet de joie pour l'Église ? Pourtant, vu de près, le cadeau que le professeur allemand faisait au bullaire ne laissait pas que d'être un peu suspect. En même temps qu'il attribuait au pape Victor le *adversus aleatores*, Harnack signalait dans cet écrit certaines opinions étranges. Il remarquait, par exemple, que les épîtres de saint Paul y étaient présentées comme étrangères à la Bible, dépourvues par là même de toute valeur canonique, et, qu'en revanche, le *Pasteur* d'Hermas y était associé aux livres de l'Ancien Testament. Comment concilier ces sentiments, et d'autres du même genre, avec l'infaillibilité pontificale ? Mais les apologistes ne prirent pas la peine d'examiner sérieusement la dissertation de Harnack. Le jésuite Hänsbraech (qui, depuis, a passé au protestantisme) célébra, dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, ce qu'il appelait « une encyclique pontificale », et la *Revue de Dublin* n'eut pas de termes assez durs pour juger la conduite d'un professeur de théologie catholique qui avait osé contester l'origine pontificale de la prétendue encyclique.

Ce professeur était Funk. A peine la thèse de Harnack était-elle apparue que l'éminent auteur des *Patres apostolici* l'avait soumise à une critique sévère, mais éclairée par une connaissance profonde de l'antiquité ecclésiastique. Voici les principales conclusions de son étude[1] 1) Le *adversus aleatores* n'est pas un traité mais un sermon. L'auteur s'adresse aux fidèles et uniquement à eux. Si, dans les quatre premiers chapitres, il fait mention des évêques, ce n'est pas pour leur donner des instructions ou des conseils, c'est seulement pour faire comprendre à ses auditeurs la gravité de la charge épiscopale et justifier à leurs yeux l'attitude sévère qu'il prend à l'égard des joueurs. — 2) Ce sermon ne contient aucun indice d'une date antérieure à la seconde moitié du

1. F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen*, I, 1897, v-5[illegible] pp. II, 1899, iv-483 pp. in-8 Paderborn, Schoningh, prix : 8 Mk. chaque vol.

IIIe siècle et les observations faites dans un sens opposé par Harnack, sont, les unes sans portée, les autres sans fondement. — a) Harnack remarque que notre auteur regarde l'idolâtrie comme un péché irrémissible, et il rappelle à ce propos que le pape Calliste fut le premier à accorder le pardon aux péchés de la chair. Sans doute, mais Calliste n'adoucit la discipline ancienne que pour les péchés charnels, et il laissa l'idolâtrie irrémissible. Donc, même en supposant le *adversus aleatores* composé à Rome, nous ne sommes pas obligés de remonter jusqu'au commencement du IIIe siècle ; il nous suffit de nous arrêter un peu avant le pape Corneille (250) qui étendit l'édit de Calliste à l'idolâtrie. Que sera-ce s'il n'a pas été écrit à Rome? La discipline sévère du second siècle, abolie par les papes dès 250, se maintint assez longtemps après dans le reste de l'Église puisque, en l'an 300, le concile d'Elvire punit encore l'idolâtrie de l'excommunication perpétuelle. Notre sermon, si on le suppose écrit en province, peut donc appartenir au IVe siècle. Or, on va voir bientôt que rien n'autorise à lui attribuer une origine romaine. — b) Harnack objecte que le *adversus aleatores* met la *Didache* et le *Pasteur* au rang des Écritures. D'accord. Mais saint Optat qui vivait à la fin du IVe siècle, cite, lui aussi, la *Didache* comme une Écriture, Origène incline à mettre le *Pasteur* dans le canon, et Tertullien ne cesse de l'y mettre que lorsqu'il devient montaniste. — c) Harnack objecte encore que notre auteur laisse les épîtres de saint Paul en dehors du canon et qu'il ignore la distinction de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ici il se trompe en partie car le *adversus aleatores* range les épîtres de saint Paul parmi les *scripturae sanctae* et rien ne prouve que, dans sa pensée, ces *Scripturae sanctae* soient distinctes des *Scripturae divinae* dont il parle ailleurs. Quant à la distinction de l'Ancien et du Nouveau Testament, on comprendra combien peu son absence autorise les inductions chronologiques, quand on saura que saint Cyprien ne la fait pas. — 3) Non seulement rien ne prouve que notre sermon a été écrit avant la seconde moitié du IIIe siècle, on peut même affirmer qu'il n'a pas été écrit avant 250. Il existe en effet entre lui et les *Testimoniorum libri* de saint Cyprien certaines coïncidences verbales inexplicables sans un emprunt, et l'examen attentif des textes montre que l'emprunt n'est pas du côté de l'évêque de Carthage. — 4) Certains indices laissent entrevoir que le *adversus aleatores* a été prononcé dans une grande ville, mais on n'a aucune preuve qu'il ait été prononcé à Rome. Harnack qui réclame pour lui une origine romaine appuie son sentiment sur la citation qui est faite de Matth., XVI, 18. Selon lui l'auteur du traité vise la chaire de Pierre, c'est-à-dire le siège de Rome quand il dit : « Originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit Ecclesiam. » Or, quand on examine le contexte, on s'aperçoit (et Harnack en convient) que notre prédicateur applique la prérogative en question *à tous* les évêques et que sa pensée est celle-ci : « nous autres évêques nous occupons le siège vicarial du Seigneur, nous possédons l'apostolat authentique sur lequel le Christ

a établi l'Église. » Dès lors on ne voit pas pourquoi un simple évêque n'aurait pu tenir ce langage qu'on rencontre déjà dans saint Cyprien (voir plus haut) et Harnack n'échappe à cette conséquence qu'au moyen d'une incroyable subtilité.

Telle est, dans ses grandes lignes, la dissertation de Funk. Pendant que de frivoles apologistes la dénonçaient comme une œuvre de destruction, elle portait la conviction dans les esprits sérieux. De nombreuses études parurent bientôt qui s'inspiraient des vues émises par l'illustre professeur de Tubingue. Aujourd'hui le *adversus aleatores* est, à peu près unanimement, placé, soit vers la fin du IIIe siècle, soit même dans le IVe.

Funk a inséré dans le même volume (p. 198-208) une dissertation sur les « fragments de Pfaff » devant laquelle le théologien ne peut pas passer indifférent. Il s'agit de quatre fragments qu'un professeur de Tubingue, Pfaff, trouva en 1714 dans un manuscrit de la bibliothèque de Turin, où ils étaient attribués à saint Irénée. Inconnus à Massuet qui avait publié son livre en 1710, ils ont passé dans les éditions de saint Irénée postérieures à 1715 (voir *P. G.*, 7, 1248-1257). Le second de ces fragments traite de l'Eucharistie. On y lit : « L'offrande de « l'eucharistie n'est pas charnelle, mais spirituelle, et c'est pour cela « qu'elle est pure. Nous offrons à Dieu le pain et la coupe de béné- « diction en lui rendant grâces de ce qu'il a ordonné à la terre de « produire ces fruits pour notre entretien. L'offrande terminée, nous « invoquons le Saint-Esprit (ἐκκαλοῦμεν τε Πνεῦμα τὸ ἅγιον) afin qu'il « fasse du sacrifice et du pain le corps du Christ, et de la coupe le « sang du Christ, pour que ceux qui reçoivent ces antitypes (οἱ μεταλα- « βόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων) obtiennent la rémission des péchés et la « vie éternelle. » Le quatrième nous transporte dans le domaine de l'eschatologie. Il dit en parlant du Sauveur : « Il viendra à la fin des temps pour détruire tout mal, pour réconcilier toutes choses, et pour mettre fin à toute impureté. » Ces deux fragments dont l'un attribue la consécration à l'invocation du Saint-Esprit (épiclèse), et dont l'autre semble enseigner le salut universel, ont une importance théologique qui fait qu'on désire être fixé sur leur origine.

Que valent les fragments de Pfaff ? Par un concours malheureux de circonstances, quand on voulut contrôler la découverte du savant allemand, plusieurs manuscrits de la bibliothèque de Turin venaient d'être envoyés à la reliure. Quelques feuillets s'étaient-ils égarés dans ce voyage ? Toujours est-il qu'on n'a jamais pu retrouver la source des textes publiés par le professeur de Tubingue. Comme il fallait s'y attendre, la bonne foi de Pfaff fut suspectée. Hâtons-nous de dire qu'aujourd'hui personne ne croit à un faux: On reconnaît unanimement que nos quatre fragments se trouvaient dans les manuscrits de la bibliothèque de Turin, et la seule question est de déterminer leur origine. Depuis quelques années il y avait une tendance à rejeter en bloc leur authenticité tout en leur reconnaissant une haute antiquité.

Zahn les plaçait au III siècle. Harnack les reculait jusqu'à la fin du second siècle et les déclarait imprégnés de l'esprit de saint Irénée à qui il refusait cependant de les attribuer. Tous deux du reste n'élevaient que cette seule objection : le fragmentiste croit que l'épître aux Hébreux est l'œuvre de saint Paul, tandis que, d'après le témoignage de Gobar et de Photius, saint Irénée était du sentiment opposé. Funk a pensé que le problème pouvait être serré de plus près. Il l'a en effet discuté avec toutes les ressources de l'érudition qu'on lui connaît, et voici les conclusions de son étude. — a) Nos fragments ayant été trouvés dans des *chaînes*, ne sont pas solidaires les uns des autres. L'un peut-être authentique sans que les autres le soient et *vice versa*. Ils doivent être étudiés séparément. On a eu tort jusqu'ici de les accepter ou de les rejeter en bloc. — b) Le second fragment (celui qui traite de l'Eucharistie et dont on a lu plus haut un extrait) est postérieur aux *Constitutions apostoliques* auxquelles il fait deux emprunts. Il est donc du Ve siècle. Toutefois il contient aussi un emprunt à saint Irénée et c'est sans doute le motif qui l'a fait attribuer dans la *chaîne* à saint Irénée. L'expression ἀντίτυπα pour désigner le corps et le sang du Sauveur dans l'Eucharistie ne fait son apparition qu'au IVe siècle. Quant à l'épiclèse elle existait sans doute du temps de saint Irénée, car il nous dit (IV, 18, 5) que « le pain n'est plus du pain ordinaire quand il a reçu τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ (Massuet croit qu'il faut lire ἐπίκλησιν ; la version latine a, en tout cas, *invocationem Dei*) mais qu'il comprend alors deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste (ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου). Toutefois il semble que l'épiclèse n'avait pas alors la forme qu'elle a dans le fragment. Ici c'est le Saint-Esprit qui est invoqué directement et qui est prié de consacrer le pain et le vin. Dans saint Irénée l'invocation est adressée à Dieu ; du reste dans les *Constitutions apostoliques* (VIII, 12), Dieu est prié d'envoyer son Saint-Esprit pour qu'il fasse la consécration : « ἀξιοῦμέν σε ὅπως.... καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην... » — c) L'authenticité du premier fragment est probable, celle du troisième est douteuse (inutile de faire connaître ces deux pièces qui sont sans portée théologique). Le quatrième fragment (qui est rapporté plus haut) ne soulève aucune objection, et peut être attribué à saint Irénée (« bietet der Kritik keinen Anlass. Es mag somit von Irenäus herrühren ..... Gänzlich einwandfrei dürfte nur das vierte Fragment sein »).

Avant de quitter le second volume des *Kirchengeschiche-Abhandlungen*, signalons à la page 251 une très courte étude sur un mot de saint Basile. Au VIIIe siècle les défenseurs du culte des images invoquèrent souvent la phrase suivante de l'évêque de Césarée : « l'honneur rendu à l'image passe à celui que l'image représente ». Citée quatre fois par saint Jean Damascène, cette phrase a fait le tour du monde théologique et a été citée par tous les docteurs. Funk montre qu'elle est bien de saint Basile et qu'on la trouve en toutes lettres au n. 45 du *de Spiritu sancto*, mais qu'elle n'a pas le sens qui lui a été

attribué par saint Jean Damascène et, à sa suite, par les théologiens. Dans cet endroit saint Basile se préoccupe uniquement de justifier l'adoration rendue à la seconde personne de la Trinité. Il n'a jamais eu occasion de parler des images, et il a été indûment cité comme partisan de leur culte.

Paris.

DENYS LENAIN.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

Mgr E. L. FISCHER, dans une étude sur le cardinal Consalvi, s'est montré historien de rencontre et pour ainsi dire amateur ; son vrai domaine c'est la philosophie religieuse. Pour clore dignement le XIXe siècle et pour inaugurer le XXe, il publie *Der Triumph der christlichen Philosophie gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des XIX Jahrhunderts*, 1 vol. gr. in-8 de 398 pages, Mainz, Kirchheim, 1900 (6 mark = 7 fr. 50). La solennité du ton dans la préface répond à la grandeur de la circonstance; l'auteur s'y rend le témoignage d'avoir satisfait les vœux scientifiques de ses contemporains, posé des postulats appropriés aux besoins de l'époque, rempli le programme dicté par la civilisation moderne à la science catholique, et démontré par la simple exécution de son ouvrage qu'il ne peut être question parmi les catholiques d'« infériorité intellectuelle ». Si le livre tenait toutes les promesses de la préface, il serait moins nécessaire de les y exprimer. Il se pourrait que Mgr Fischer se fît des illusions sur la portée de son livre et sur l'influence qu'il exercera sur la pensée philosophique du XXe siècle ; son ouvrage consiste en une revue honnête et d'ailleurs intéressante des principales théories modernes de la connaissance et des questions que soulève l'origine du monde et de la vie. Après avoir indiqué les systèmes opposés, l'auteur propose ses solutions qui consistent généralement en un juste milieu à égale distance des extrêmes. Les philosophes de profession y trouveront moins à prendre que des chrétiens du monde qui veulent acquérir une idée rapide des systèmes et qui souhaitent qu'on leur donne une raison philosophique des solutions qu'ils ont déjà adoptées. L'auteur, qui est curé à Wurzbourg, fournit en un beau volume une lecture utile à ses paroissiens ; mais il pense peut-être à tort avoir démontré par là, contre le docteur Schell de l'université de Wurzbourg, que tout est pour le mieux dans le monde catholique et dans son attitude à l'égard de la science.

A la même librairie, dans le même format, paraissait en 1899, *Der Kampf um die Seele*, par Mgr Constantin GUTBERLET, 1 vol. gr. in-8,

de 501 pages, Mainz, Kirchheim (Prix : 7 mark 50 = 9 fr. 40). L'auteur est honorablement connu par ses travaux de philosophie religieuse. Il a réuni dans ce volume neuf dissertations, d'assez grande étendue, sur quelques-unes des questions les plus ardues et toujours actuelles de la psychologie : la nature du moi, le siège de l'âme, l'influence réciproque des substances spirituelles et matérielles, la religion psychologique, c'est-à-dire les essais modernes de religion naturelle basée sur le sentiment et la volonté. Il juge du point de vue catholique et, chemin faisant, fait connaître un certain nombre de systèmes sinon récents, du moins rajeunis par le contact et par l'influence des sciences positives et principalement des sciences physiques, chimiques et naturelles.

C'est encore une pâture philosophique et religieuse que nous offre le R. P. Lepidi, dans ses *Opuscules philosophiques* traduits de l'italien par E. Vignon, Paris, Lethielleux, 1899, 1 vol. in-12 de 284 pages (3 fr. 50). Nous donnons ici les titres des opuscules de ce volume, dit première série : l'activité volontaire de l'homme et la causalité divine ; la critique de la raison pure d'après Kant et la vraie philosophie ; la passion ou la mise en acte de la passivité et ses cinq aspects dans l'âme humaine ; du pouvoir extraordinaire de Dieu sur les lois de la nature. La doctrine philosophique est celle de saint Thomas, la méthode et par endroits jusqu'à la forme de l'exposition est celle de la scolastique ordinaire. Les opuscules ont été publiés en italien; mais dans la traduction française ils ont un air de famille plus prononcé avec le latin de scolastique qu'avec la langue de Dante.

Un volume de M. Léon Noel, sur *La conscience du libre arbitre*, Paris, Lethielleux, 1899, in-12 de 288 pages (3 fr. 50) montre avec beaucoup de clarté et d'intérêt comment la question du libre arbitre se pose aujourd'hui entre défenseurs et adversaires de la liberté. Le plan du livre est simple : un chapitre sur l'antinomie sert d'introduction; puis deux chapitres sur le déterminisme et sur l'indéterminisme mettent en regard les deux théories modernes, défavorable et favorable à la liberté; mais cette dernière offre la singularité de démontrer l'existence de la liberté autrement que par la conscience que nous en avons. Entre les deux théories, l'auteur propose sa manière de défendre la liberté, en partant du fait de la conscience bien dégagée par l'analyse de tout ce qui l'embrume et la complique. L'auteur est un philosophe thomiste; il est agrégé de philosophie de l'école Saint-Thomas d'Aquin, à l'université de Louvain; nous ne l'en louons que davantage d'avoir écrit dans une langue qu'avec un peu d'application et d'attention, exigées par la nature même du sujet, tout homme instruit peut lire avec suite et comprendre.

Charmey.

Georges Messin.

INDEX ALPHABETIQUE

Abélard, 467.
Achelis, 72 [35]; 73 [37]; 531 16.
Actes des Apôtres apocryphes, 67, 91.
actes des Martyrs, 177.
Alain de Lille, 56.
Albert le Grand, 53.
Alexandre de Halès, 57.
Alfred Anglicus, 54.
Al Kindi, 54.
Allard (P.), 181 [60].
Ambroise (saint), 74, 97, 108, 150, 214, 287.
Ambrosiastre, 109.
Anselme (saint), 56.
Anz (W.), 185 [65].
apocalypses, 68, 79.
apocalypse d'Abraham, 68.
apocryphes bibliques, 376.
Apollonius (actes d'), 180.
Apulée, 55.
arabe (philosophie), 62.
Arbois de Jubainville (H. d'), 163 sqq.
Aristote, 56.
Arnobe, 191.
Arnould, 65 [25].
Ascension (fête de l'), 42.
Athanase, 149, 455.
Athénagore, 65.
Atkinson, 164 sqq.
Augustin (saint), 97, 125, 175, 200, 222, 293, 391.
Aulard, 479.
Avicebron, 53.
Bacher, 457.
Barach (S.), 54.
Baret, 53.
Barlaam et Josaphat, 191.
Barnard, 69 [32].
Bartlet, 461.
Batiffol, 145, 456 [100].
Baumgartner, 56, 57.
Bäumker, 51.
Baunard, 459.
Beer, 376.
Bellarmin, 318.
Belser, 281 [74].
Benédictins de Solesmes, 31.
Berents, 185 [64].
Bernard Silvestris, 54.
Bernays, 55.
Bernoulli, 453 [92].
Bertholet, 96, 382.
Bianchini, 175 [48].
Bible, 9, 367, 534; — critique, 373; — exégèse, 75, 381; — histoire, 86; — théologie, 94; — traductions latines, 173, 193.
bibliothèque des papes, 183.
Bickell, 377.
Bidez, 189 [69].
Bobbio (missel de), 38.
Boëce, 53.
Boeckh, 533 [28].
Boissier (G.), 179 [55].
Bonaventure (saint), 53, 58.
Bonnet (Max), 67 [28].
Bonwetsch, 68 [29]; 72 [35].
Borgnet, 53.
Bossuet, 410, 476.
Boursaud, 476.
Brandt (S.), 281 [72-73].
Braun, 454 [97].
Brosses (de), 528 [7].
Büchler, 94.
Bülow, 54.
Burkitt, 175 [50].
byzantin (art), 183.
byzantine (philosophie), 56.
Calabre, 233.

Cantique des cantiques, 73, 76, 457.
Capréolus, 58.
catacombes, 183.
Celse, 168.
chaînes, 74.
CHAJES (H.-P.), 375, 380.
CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 530 [14].
CHATELAIN, 54.
CHEYNE, 373.
Claude de Turin, 287.
CLEMEN, 377.
Clément d'Alexandrie, 69.
Clément de Rome, 64.
CLERVAL, 56.
concile de Jérusalem, 91.
concordat, 478.
CONRAT (Max Cohn), 179 [56].
Consalvi, 476.
CORNILL, 87.
CORRENS, 53.
CORSSEN (P.), 174 [46].
COUSIN, 48.
COUTURE, 475.
CREUZER, 527 [1].
CUMONT (Fr.), 187 [67], 189 [69].
CUNTZ, 453 [93].
Cyprien (saint), 170, 177, 372.
Daniel, 73, 78.
Dante, 1.
DAREMBERG, 532 [20].
DEISSMANN, 376.
DENIFLE, 52, 54, 55, 468.
Denys le Chartreux, 53, 58.
Deutéronome, 382.
Didyme l'Aveugle, 102.
DIETERICH, 186 [65 *ter*].
Dioclétien, 188.
DUCHESNE, 270, 452.
DUHM, 75, 375.
DURKHEIM, 531 [18].
Ecclésiaste, 77.
Ecclésiastique, 368, 377.
Eckehart, 54, 59.
EHRLE, 52, 54, 57.
El Amarna, 87.
ENDRES, 57.
Ennodius, 287.
Épiphane, 111.
ERDMANN, 59.
ERNST (J.), 171 [43-44].
eschatologie, 97, 200, 289.
esclavage, 182.
Esdras (*IV*), 80.
eucharistie, 416.
EURINGER, 457.
Eusèbe, 284.
Eusèbe de Verceil, 287.
évangiles, 61.
Ezéchiel, 374.
Faustin et Jovite (saints), 288.
FAYE (de), 70 [34].
FEINE, 460.
FIELD, 78.
FISCHER (E.-L.), 477, 562.
FLAMENT, 374.
florilèges, 184.
folk lore, 527.
FONCK, 373.
FRACASSINI, 91.
FRAZER, 529 [11].
FROSCHAMMER, 57.
FUSTEL DE COULANGES, 532 [22].
GAIDOZ, 163, 531 [17].
Galilée, 59.
Garnier, 306.
Gaule, 270.
GELZER, 285 [78], 453 [93], 454 [96].
Genèse, 261, 381.
Gerbert, 55.
GIRAUD (V.), 474.
Gnose, 67, 185.
GOETZ, 170 [42].
Gottescalc, 401.
GOTTLOB, 469.
Gratien (décret de), 467.
GRAUERT, 286 [80].
Grégoire d'Elvire, 145.
Grégoire de Nazianze, 107.
Grégoire de Nysse, 104, 292.
GRENFELL, 66 [24].
GUÉRARD, 280.
GUIGNIAUT, 527 [1].
Guillaume d'Auvergne, 57.
Guillaume de Champeaux, 55.
Gundisalvi (Gundissalinus), 53, 54, 56.
GUNKEL, 377.
GUTBERLET, 562.
GUTHE, 458.

Haddan, 162.
Halévy, 368.
Halmel (A.), 285 [77].
Harnack, 64 [21]; 66 [26]; 179 [58]; 372.
Hastings, 534.
Hauréau, 48, 51.
Headlam, 184 [61].
hébreu, 79, 457.
Henri de Gand, 58.
Herkenne, 179 [54].
Hermas (Pasteur d'), 66.
Hilgenfeld, 453 [93].
Hippolyte, 72.
Hispanus, 53, 54.
Hoberg, 381.
Hogan, 164 sqq.
Höhn, 458.
Hogarth, 184 [61],
Holl, 184 [62-63].
Hoss, 455 [98].
Hübner, 533 [29].
Huet, 307.
Hugues de Saint-Victor, 56.
Hunt, 66 [24].
Hypsistariens, 186.
Innocent I, pape, 43.
Irénée, 98, 511.
irlandaise (littérature chrétienne), 162.
Isaïe, 368, 373.
Islam, 79.
Ismaël, 261.
Israël, 87, 458.
Itala, 175.
Italie, 286.
Jean (évangile), 80, 85, 128, 335, 416, 459, 481.
Jean-Baptiste (saint), 128.
Jean Chrysostome, 387.
Jean Damascène, 184.
Jean et Paul (saints), 183.
Jérémie, 38.
Jérôme (saint), 74, 105, 114, 216, 294.
jésuites, 320, n. 2.
Jevons, 530 [12].
Jostes, 453 [88].
Jourdain, 56.
judaïsme, 91.
Juges, 373.
Juifs, 179; — d'Espagne, 62.
Jülicher, 80.
Julien l'Apostat, 188.
Justin, 64, 98, 192.
Kauffmann, 453 [90].
Kautzsch, 376.
Keller, 286 [81].
Kelly, 163.
Kilgenstein, 56.
Kistel, 96, 376.
Klette (Th.), 180 [58].
Klostermann, 73 [38]; 74 [39].
Knabenbauer, 85.
Knopf, 64 [20].
Koeberlé, 94.
Koenig, 378.
Koetschau, 168 [40].
Kopp, 473.
Krause, 58.
Kroll, 186.
Kuhn, 527 [2].
Kutter, 69 [33].
Lactance, 188, 192, 213, 281.
Landgraf, 171 [45].
Lang, 529 [8-9].
Le Fèvre, 54, 55.
Laubmann, 281 [72].
Le Camus, 462.
Le Coz, 479.
lectionnaire, 193.
Leist (W.), 533 [24-26].
Lepidi, 563.
Littmann, 368.
liturgie : ambrosienne, 31; gallicane, 31.
Lobmüller, 284 [75].
Lucrèce, 55.
Luft, 453 [87].
Mac Lean, 285 [79].
Mancini (A.), 192 [71].
Mandonnet, 53, 58.
Marc, 82.
Marc-Aurèle, 65.
Margoliouth, 377.
Martin, 59.
Maruta, 454.
Maxime de Turin, 287.
Mazzella, 291 sqq.
Mercier, 60.
messe, 36.
métrique hébraïque, 375.

Meyer (Kuno), 162 sq.
Mignon, 56.
Milan (église de), 32.
Minasi, 233.
Minocchi, 379.
Minucius Felix, 66, 213.
missions, 452.
Mommsen (Th.), 188 [68].
Monchamp, 59.
montanisme, 67.
Moore, 373.
Morin (G.), 454 [95].
Mougel, 58.
Mulcathy, 163.
Müller (Max), 528 [3-6].
musique israélite, 94.
mythologie, 531.
Nagy, 54.
Nestle, 175 [47].
Neumann (K.-J.), 190 [70].
Nicée (concile), 453.
Nicolas d'Autrecout, 59.
Noel, 563.
Niebuhr, 87.
Novatien, 160, 171.
O'Conor, 167.
O'Curry, 162 sqq.
O'Grady, 163 sqq.
O'Kearney, 165.
Ollivier, 459.
Omont, 167.
Optat, 221.
oracles sibyllins, 191.
Orient, 288.
Origène, 38, 97, 145, 167, 385.
Overbeck (Fr.), 284 [76].
papes : cour, 286; — élection, 286; — finances, 469; — pouvoir, 463.
paraboles, 80.
Pascal, 474.
Paul (saint), épîtres, 385, 460.
Peabody, 185.
péché originel, 503.
Peckham, 57.
Pègues, 58.
Pélage, 216.
Pelayo (Menendez), 54.
pénitence, 207.
Pères anténicéens, 184.
persécutions, 179.
Petau, 294.
Pétrarque, 2.
Phébade d'Agen, 152, 154, 161.
Philippe, 55.
philosophie médiévale, 48.
Picavet, 52, 55, 59.
Picot, 64 [26].
Piepenbring, 88.
Pierre (évangile), 83.
Pisani, 288 [83].
Praetorius, 374.
Prantl, 49.
Preuner, 532 [23].
Preuschen, 286.
Prince, 78.
prophétisme, 95.
Proverbes, 375, 383.
Psaumes, 75, 79, 374, 375.
Radermacher, 68 [30].
Ramorino, 66 [24].
Reeves, 162 sqq.
Réforme, 463.
religions des peuples classiques, 527.
Renan, 473.
résurrection, 81.
Revue de l'histoire des religions, 531 [15].
Riedel (W.), 76.
Riess, 186.
Rocquain, 463.
Rohr, 460.
Rönsch, 177 [51].
Rohrbach, 80.
Roscelin, 55.
Roscher, 531 [19].
Roussel, 479.
Rufin, 115.
Ryssel, 377.
Sabazios, 187.
Saglio, 531 [20].
Samaritaine (la), 335.
Savio, 286 [82].
scapulaire, 316.
Scharnagl (J.), 191 [70 *bis*].
Schmidt (C.), 68 [31].
Schnapp, 377.
Schüler, 171.
Schürer, 89, 187 [66].
Schultze (V.), 179 [53].
Scot (Duns), 53, 58.

Semeria, 92.
Semipélagiens, 394.
Sicard, 479.
Siebeck, 58.
Siger de Brabant, 53, 58.
Simon (Richard), 9.
Smend, 95.
Stein, 56.
Stökl, 48.
Stokes (W.), 163 sqq.
Streitberg, 453 [89].
Stubbs, 162.
Stülcken, 455 [99].
Suarez, 59.
Tacite, 179.
Targum de Josué, 374.
Tertullien, 177.
Testament des quarante martyrs, 68.
Testament (*Nouveau*), 78, 368.
Thaner, 467.
théologie, 18; 289, n. 1; 309; 552, 562.
Théophile d'Alexandrie, 117.
Thielmann, 379.
Thomas d'Aquin, 53, 57.
Tillemont, 307.
Todd, 167.
topologie biblique, 183.
Touzard, 96.
Toy, 374, 383.
Turner, 453 [94].
Tyler, 77.
Tylor, 529 [10].
Ueberwegs, 59.
Ulfila, 453.
universaux, 55.
université de Paris, 54.
Urbain IV, 322.
Usener, 533 [27].
Vacant, 58.
Vasquez, 409.
Verger, 473.
Vetter, 375.
Vigile de Thapse, 148.
Vogt, 453 [91].
Wasserschleben, 162.
Weinel, 64 [19], 460.
Weis (J.-S.), 179 [57].
Weiss, 378.
Weizsaecker, 377.
Wellhausen, 79.
Werner (Karl), 49, 57.
Weyman (C.), 171 [45].
White (H.-J.), 179 [52].
Winckler (H.), 87.
Windisch, 165.
Wiseman, 175 [49].
Wissowa, 531 [21].
Wulf (M. De), 58, 60.
Wünsch, 186 [65 *bis*].
Zahn, 369.
Zimmer, 165.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

BL
3
R35
t.5

Revue d'histoire et de
littérature religieuses

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY